سندی و سلی کربه ای سرور الکرم

لبص

احمد بغزن الصبح و یعجب لبطو بغلت

من ترک عشق و شاهد و ساغر نمی‌کنم صد بار توبه کردم و دیگر نمی‌کنم

باغ و بهشت و سایهٔ طوبی و قصر حور با خاک کوی دوست برابر نمی‌کنم

تلقین و درس اهل نظر یک اشارتست گفتم نصیحتی و مکرر نمی‌کنم

ناصح بطایر گفت و است ی نخورید گفتم که چشم گوش



شرح طوالع الانوار لمولانا عبیدی ... من متملکات العبد الفقیر الی الله القوی عمر ... الرومی الحنفی عفی عنه

شرح طوالع الانوار للامام ناصر الدین البیضاوی رحمة الله علیه

للشارح القاضی عبید الله برهان الدین العبری رحمه الله علیه رحمة واسعة



ثم دخل فی نوبة عبد الفقیر الشیخ محمد ابن مصطفی الحجه

ج

٣/ط

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدا ابتهاجا من نواله وأرفع به عقول العقلاء، ونحمده بتوفيق [illegible] ألسنة الفصحاء، والصلاة على نبيه محمد مبلغ الأنباء خاتم

الأنبياء، وعلى آله وأصحابه النجباء، مطالع أنجم في السماء، ومجمع الطوالع مبسوط الغبراء. **وبعد** فإن ملاك [illegible]

العلوم [illegible] وناقد [illegible] من الاحتياج إليه كان علم الكلام أشرف العلوم [illegible] ومن [illegible]

ولبعد [illegible] والمعلومات [illegible] الساطعة لكونه [illegible] من مقدمات ضرورية أو مشتملة [illegible]

بعلم [illegible] بالضرورة من قوى [illegible] وأحكام الكلي وسائر العلوم الدينية [illegible]

فلكون [illegible] بنظام أحوال العالم [illegible]

والرهبة من العقاب [illegible] كلا بل ألهم من [illegible] العلوم

الدينية [illegible] وأنه [illegible] المفسر والمحدث والفقيه [illegible] علومهم [illegible]

[illegible] مختصر [illegible] الطوالع المنسوب إلى الإمام

العلامة أفضل [illegible] ناصر الملة والدين إمام الإسلام والمسلمين عبد الله بن عمر

البيضاوي [illegible] الله [illegible] العلوم [illegible]

[illegible] أقطار [illegible]

[illegible] الكتاب [illegible]

وشرح [illegible] إلى [illegible]

بلفظ [illegible]

شرحا [illegible] جامعا لفوائده [illegible]

[illegible] القبول [illegible]

[illegible]

وإني [illegible] الكتاب [illegible]

[illegible] ولهذا [illegible]

[illegible] حتى [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وضبط [illegible] المعظم [illegible] الأعظم نظام [illegible]

من [illegible] والعهد [illegible]

[illegible] الأفاضل [illegible] **شعر** [illegible]

والمفاخر [illegible] فلتخضع [illegible]

[illegible] الفضل [illegible]

[illegible] العلم [illegible]

والمجمع [illegible] العصر [illegible] العلم [illegible]

أهل العلم [illegible]

[illegible] الشروح [illegible]

[illegible] الكتاب [illegible]

[illegible] وملهم الصواب

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدا يتقاصر عن ادراك العقلاء • ويعجز عن بلوغ نهايته السنة الفصحاء • واصلي على نبيه محمد مبلغ الانباء • وخاتم الانبياء • وعلى آله واصحابه النجباء • ما طلع النجم من افق السماء • ونجم الطلع من البسيط الغبراء • وبعد فهذه حواش كتبناها على كتاب الطوالع المنسوب الى القاضي العلامة افضى القضاة والحكام افضل الانام ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله ابن ابي القاسم عمر بن علي البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه بالتماس جمع من الاصحاب مقتصرا على حل الكتاب تيسيرا للامر على الطلاب ونستوهب التوفيق لاتمامه من العزيز الوهاب وملهم الصواب فانه المرجع واليه المآب **قال** وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلاثة كتب **اقول** مقصود الكتاب مرتب على مقدمة اعني ما يتوقف عليه المباحث الآتية الكلامية وهو المباحث المتعلقة بالنظر وعلى ثلاثة كتب الاول في الممكنات الثاني في الالهيات الثالث في النبوات لان المبحوث عنه ان كان ما يتوقف عليه المسائل الكلامية فهو المقدمة والا فان كان بحثا من الممكنات فهو الكتاب الاول والا فان كان بحثا عن الواجب وما يتعلق به فهو الكتاب الثاني والا فهو الكتاب الثالث وفيه نظر **قال** اما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول **اقول** انما كانت المباحث المتعلقة بالنظر مقدمة للمباحث الكلامية الآتية لان اليقين في المسائل الكلامية انما يحصل بالعلم بصحة النظر المثبت لها وفساد النظر المثبت لما ينافيها ولا يحصل الوقوف عليها الا بعد العلم بالمباحث المتعلقة بالنظر فلا جرم كانت مقدمة للمقصود **قال**

الفصل الاول في المبادي اعلم ان تعقل الشيء وحده **اقول** المراد بالمبادي ههنا ما يتوقف عليه مباحث النظر وهو التعقل واقسامه وماهية النظر اذا عرفت هذا فنقول اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا والحكم اسناد امر الى آخر وهذا يوجب ان لا يكون تصور الطرفين تصورا ويشعر بان تصور المحكوم عليه فقط مع الحكم تسمى تصديقا وذلك مما لم يذهب اليه احد وتنافي ما ذكره في مثال التصديق البديهي اذ يشعر ذلك بان التصديق هو الحكم فقط بل العبارة الصحيحة ما ذكرناه في الايضاح وكل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله في العقل على نظر وفكر مثاله من التصور تصور الوجود والعدم ومن التصديقات الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر وفكر مثاله من التصورات تصور الملك والجن ومن التصديقات الحكم بحدوث العالم وقدم الصانع واعلم انه لو مثل التصور البديهي بتصور الحرارة والبرودة لكان اولى لانهم اختلفوا في بداهة الوجود والعدم وانما انقسمت التصورات والتصديقات الى البديهي والكسبي اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية اي بديهية لما فقدنا شيئا لما عرفت من تفسير البديهي لكنا نفقد كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل بديهيا ولو كانت باسرها مكتسبة لما تحصلنا في شيء من المطالب النظرية سواء كان ذلك مطلوبا تصوريا او تصديقيا اذ لو حاولنا تحصيل مطلوب نظري فذلك انما يمكن اكتسابه ح من معارف اخرى سابقة عليه في العلم فلو كانت تلك المعارف باسرها مكتسبة لزم استناد كل امر من تلك المعارف الى غيره ليكتسب منه وح يكون الموضوعات المستندة اليها المعارف اما متناهية او غير متناهية فيلزم الدور على التقدير الاول لانتهاء الافتقار ضرورة العود ح والتسلسل على التقدير الثاني وهما محالان لكنا نعلم كثيرا

من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل كسبيا واذا بطل القسمان ثبت
انقسام كل من التصور والتصديق الى البديهي والكسبي وكسبي كل قسم انما يكتسب من بداهته
بالنظر والنظر ترتيب امور معلومة سواء كانت تصورات او تصديقات على وجه يؤدي ذلك
الترتيب الى استعلام ما ليس بمعلوم مثاله في التصورات ترتيب تصور الحيوان وتصور الناطق
المؤدي الى استعلام الانسان وفي التصديقات ترتيب قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
المؤدي الى استعلام قولنا العالم حادث وانما قال على وجه يؤدي اذ التصورات المعلومة لا تكون
مؤدية الى استعلام التصورات المكتسبة كيف ما اتفق وكذا التصديقات بل لا بد من ترتيب
خاص لتكون مؤدية الى النظر بالفعل هذا احتراز عن النظر الفاسد اعني القسم الذي لا تكون مؤداه
لفساد المادة وقيل ان هذا التوقف للنظر يشتمل على العلل الاربع التي هي الفاعل والمادة
والصورة والغاية اذ الترتيب يدل على المرتب وهو الفاعل والامور المعلومة التي يقع فيها
الترتيب هي المادة ويدل الترتيب على الصورة واستعلام ما ليس بمعلوم هو الغاية وتلك الامور
المرتبة ان كانت موصلة الى استعلام تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة
الى استعلام تصديق مجهول سميت حجة ودليلا قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة
اقول قد عرفت ان الموصل القريب الى التصور يسمى قولا شارحا ومعرفا وقال
بعض المتأخرين معرف الشيء ما يستلزم معرفته سواء كان ببعض اعتباراته او بكنهه ثم يكون
العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف اي يكون المعرف اجلى اذ لو كان العلم بالمعرف سابقا
او كان معا لم يكن معرفته سببا لمعرفة المعرف ثم لا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفاء
لاستحالة كون احدهما اجلى من الآخر كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فانه ليس بفرد تساوي
الزوج في الجلاء والخفاء ولا يعرف الشيء بنفسه لاستحالة كون الشيء اجلى من نفسه ولا فرق بين

بين كون الموقف نفس الشيء فقط او مع غيره مثل قولنا في تعريف الحركة انها نقلة وفي تعريف
الانسان انه حيوان بشر فان النقلة هي الحركة والبشر هو الانسان ولا يعرف الشيء بالاخفى
منه لاستحالة كون الاخفى من الشيء اجلى منه سواء توقف على المعرف معرفة الاخفى بمرتبة واحدة
كتعريف الشمس بانها كوكب نهاري وتعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس او توقف عليه بمراتب
كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين
بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين اولم يتوقف مع فرض
الاخفى على المعرف بل على غيره مثل قولنا النار ركن شبيه بالنفس فان النفس عند العقل
اخفى من النار ولم يتوقف معرفتها على معرفة النار وينبغي في التعريفات ان يقدم الجزء الاعم
على الاخص لشهرة الاعم وظهوره عند العقل لكثرته ويجتنب عن استعمال الالفاظ الغريبة
الغير الواضحة الدلالة على المطلوب وعن الالفاظ المجازية لفوات فهم المقصود من التعريف ربما
يحوج الى الاستفسار مرة اخرى ويجتنب ايضا عن التكرار في اللفظ سواء كان المكرر
نفس الحد مثل ان يقول العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمع من الوحدات هي الكثرة
او كان المكرر بعض الحد مثل ان يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان قوله جسماني مكرر
لان بعض الحد وهو الحيوان يدل عليه تضمنا نعم يجوز التكرار اذا دعت اليه ضرورة
وذلك في تعريف المتضايفين فانه يجب ان يعرف كل منهما بايراد السبب الذي يقتضي
كونهما متضايفين ليحصلا في العقل ويتخصص البيان بايراد تعريفه مثل ان يقال في تعريف
الاب انه حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك اي من حيث انه حيوان
يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه فالحيوان هو الاب وشخص آخر من نوعه هو الابن
وتولده من نطفته هو السبب لكونهما متضايفين وقولنا من حيث هو كذلك تكرار

لما سبق وما هو ضروري لتحصيل البيان بايراد تعريفه وهو الاب اذ الابوة لا تتحقق الا من
هذه الحيثية ويجوز التكرار ايضا اذا دعت اليه حاجة كقولهم في تعريف المركب من الذات
والعرض الذاتي له كالانف الافطس فانه اذا سئل عنه يجاب بانه انف ذو تقعير لا يكون ذلك
التقعير الا في الانف فصار الانف مكررا فهذا التكرار انما ساغ للحاجة من حيث ان التعريف
لا يصير مانعا الا بذلك اذ لو قيل في جوابه ذو تقعير لا يكون كافيا لجواز ان يكون ذلك التقعير
غير مختص بالانف فان قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة اذ المسئول عنه فيهما ان كان العروض
فقط فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة وان كان العروض مع العارض فالتكرار ضروري وفي
محل الحاجة ايضا والا اختل التعريف قلت الفرق بينهما هو ان التكرار الضروري هو الذي
لو لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا والتكرار الحاجي هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف جامعا مانعا
اذ جاز ان يقال في تعريف الانف الافطس هو شيء ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير
الا في الانف قال الثاني في اقسام المعرف اقول معرف الشيء لو كان اخص
منه لم يشمل جميع افراده ولو كان اعم منه لم يميز افراده عن غيرها فلا بد وان يساويه في العموم
والخصوص اي يلزم من صدق كل منهما صدق الاخر ومن كذب كل منهما كذب الاخر ليشتمل
جميع افراده ويميز تلك الافراد عن غيرها وح فلا يخ من ان يكون المعرف داخلا في المعرف
او خارجا عنه او مركبا من الداخل والخارج والاول وهو ان يكون المعرف داخلا في المعرف
اما ان يكون جميع اجزاء المعرف اعني المادية والصورية وهو الحد التام كتعريف الانسان
بانه الحيوان الناطق او لم يكن جميع اجزاء المعرف بل بعض اجزائه المساوي له فيشتمل على تقدير
مساواته المعرف للمعرف في الصدق وهو الحد الناقص كتعريف الانسان بالجسم الناطق
والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف وهو الرسم الناقص كتعريف الانسان

بالوجود الضاحك والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز
داخلا والمشترك يسمى حدا ناقصا ايضا كتعريف الانسان بالماشي الناطق وان كان بالعكس
بان يكون المميز خارجا والمشترك داخلا كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما
كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك وفيه نظر اذ يلزم ان يكون تعريف الانسان بالجسم
الضاحك رسما تاما وليس كذلك اذ الرسم التام هو المركب من الجنس القريب والخاصة وايضا
ان في قوله والاول اما ان يكون جميع اجزائه شاملا اذ القسم الاول وهو ما يكون المعرف داخلا
في المعرف والداخل في الشيء لا يكون جميع اجزاء ذلك الشيء فان قلت المراد من جميع الاجزاء
المادية كالجنس والفصل القريبين وهي داخلة في الماهية قلت الجنس والفصل مما اجزاء ان
الماديان للحد لا للمحدود فكان كل منهما مما يدخل تحت المحدود على ان الحد التام لا يحصل بالاجزاء
المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف الانسان ناطق حيوان حدا تاما وليس كذلك ولعل
المراد من كون جميع الاجزاء داخلا في المعرف هو ان يكون كل واحد من الاجزاء داخلا لا المجموع
من حيث هو فكانه قال المعرف اما ان يكون بالامور التي كل واحد منها داخل في ماهية المعرف
او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون جميع اجزاء ماهيته او لا يكون فح لا يرد ما ذكر قال
واعترض عليه اقول اعترض على جواز التعريف باعتراضين الاول ان التعريف
مح لان تعريف الشيء ان كان بمجموع اجزائه يلزم تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الشيء عينه
وان كان ببعض اجزائه فذلك الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه اذ لو لم يعرف
شيئا من اجزائه لم يكن ذلك الجزء معرفا له واذا عرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف
اما ان يكون نفس الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او لا بل يكون الجزء المعرف
خارجا عنه فيلزم التعريف بالامر الخارج والتعريف بالامر الخارج مح لان الخارج عن الشيء انما
يعرف

ذلك الشيء اذا عرف اختصاصه بذلك الشيء اى يعلم ان الخارج ثابت له دون جميع ما عداه
اذ لو لم يعلم الاختصاص لم يميز المعرف عما عداه لجواز اشتراك المختلفات فى لازم واحد
ومعرفة الاختصاص يتوقف على معرفة ذلك الشيء فيلزم الدور وعلى معرفة ما يغايره
من الامور الغير المتناهية وذلك يستلزم الاحاطة بما لا يتناهى وذلك محال الثالث
ان المطلوب بالتعريف ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن
مشعورا به امتنع طلبه لامتناع طلب ما لم يخطر بالبال **قال** واجيب عن الاول
اقول اجيب عن الاعتراض الاول بانا لا نم ان جميع اجزاء الشيء عينه حتى يستحيل
تعريف الشيء به اذ الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التى كل واحد منها متقدم على
شيء يمتنع ان يكون نفسه ومعرفا به واعلم ان قوله ومعرفا به زايد لا مدخل له فى الجواب
وبان معرف الشيء ليس يوجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا حتى يمتنع تعريف الشيء
ببعض اجزائه لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن التعريف واحتياج المجموع من حيث
هو مجموع اليه وبان تعريف الموصوف اى التعريف باللازم الخارجي موقوف على كون
الوصف الموصوف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وكون الوصف المعرف
بهذه الحيثية موقوف على اختصاص الوصف بالموصوف وشموله لجميع افراد الموصوف
فى نفس الامر اذ المشترط به فى الرسوم هو الخاصة البينة الشاملة لا على العلم بالاختصاص
والشمول حتى يمتنع التعريف باللازم الخارجي ويلزم الدور والاحاطة بما لا يتناهى والجواب
الاول ضعيف اذ مجموع اجزاء الشيء نفسه ومجموع الاجزاء ليس متقدما عليه لان تقدم
كل واحد من الاجزاء لا يقتضى تقدم الكل من حيث هو كل والمجموع ليدل على المغايرة بين
الشيء ومجموع اجزائه وكذا الثاني لان معرف الشيء يجب ان يعرف بعض اجزائه اذ

اذ لو كان الاجزاء باسرها حتى الجزء الصوري غنية عن التعريف ومعلومة كانت الماهية معلومة
اذ لو لم يعلم الماهية عند العلم بجميع الاجزاء لم يفد التحديد ماهية المحدود ضرورة لكنه مفيد
عندكم وكذا الثالث لان الخارجي من غير العلم باختصاصه بالشيء لا يستلزم
تصوره تصور الشيء اذ لو استلزم تصوره تصور الشيء فان كان اللازم الخارجي
متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع
التعريف به لامتناع التعريف بالمجهول وفيه نظر لجواز ان يكون متصور المجيب ويكون
السايل ذا اطلاع عنه فلا يلزم ذلك فعلم ان ما ذكروه ليس بجواب بل الجواب هو
ان يقال لم لا يجوز التعريف ببعض الاجزاء مع انه لا يعرف شيئا من اجزائه قوله لو كانت الاجزاء
باسرها معلومة كانت الماهية معلومة قلنا لا نم قوله والا لم يفد التحديد قلنا لا نم لجواز
ان يكون الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضار لتلك الاجزاء مجموعة بحيث يحصل
فى الذهن صورة مطابقة للمحدود ولا يلزم من عدم افادة العلم بالاجزاء على انفرادها العلم
بالماهية عدم افادة التحديد اياه وكذا الرسم اذا كان مركبا انما يفيد اذا استحضرت
العرضيات او الذاتيات مع العرضيات بتلك الحيثية واما الرسم بالمفرد فلا يفيد
اذ الرسم من الاقوال الشارحة والقول الشارح من اقسام النظر والنظر انما هو ترتيب
امور معلومة كما عرفت فلا يكون مفردا واجيب عن الاعتراض الثاني بان المطلوب مشعور به
ببعض اعتباراته اى هو معلوم بوجه دون وجه والطلب انما يتوجه نحوه فلا استحالة
كما فى طلب ماهية الملك والجن **قال** الثالث بيان ما يعرف **اقول**
البحث الثالث فيما يعرف من الماهيات وتعرف به اى اى الماهيات يصلح ان تعرف
واياها يصلح لان يعرف بها اذا عرفت هذا فنقول الحقايق اما ان يكون بسيطة وهى التى

لاجزء لها او يكون مركبة وهي التي لها جزء وكل واحد منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب فهذه
اقسام اربعة الاول البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لكونه غير مركب ولا يحد به غيره
لكونه ليس جزءاً لغيره كالواجب فانه بسيط وليس جزء الغير والثاني البسيط الذي يتركب
عنه غيره وهو البسيط الذي ينتهي اليه المركب بالتحليل يحد به لكونه جزءاً للغير ولا يحد لكونه
غير مركب كالجوهر فانه بسيط وجزء لغيره وهو الجسم والثالث المركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد
لكونه ذا اجزاء ولا يحد به لكونه ليس جزء الغير كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق
وليس جزءاً لغيره والرابع المركب الذي يتركب عنه غيره يحد لكونه مركبا ويحد به لكونه جزءاً من الغير
كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة وجزء لغيره لانه جزء
من الانسان وغيره فظهر ان الحد لا يكون الا للمركب سواء كان حدا ناقصا او تاما وكذا
الرسم التام لا يكون الا للمركب لتركبه من الجنس القريب والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل
البسيط والمركب اذ الرسم الناقص عند البعض هو المركب من العرض العام والخاصة ولو
لا يختص بالمركبات قال الفصل الثالث في الحجج اقول الحجج جمع حجة وقد ثبت
معناها وانها مرادفة للدليل وقال بعضهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
والمدلول هاهنا هو المقصود لئلا يلزم الدور والمراد باللزوم اعم من البين وغيره ليشمل
جميع اقسام الدليل والمراد بالعلم ليس هو اليقين بل ما هو اعم من ذلك ليندرج فيه ما يفيد
الظن بالمدلول اذا عرفت هذا فنقول انواع الدليل ثلاثة لانه اما ان يستدل بالكلي
على الجزئي كما يستدل بثبوت الجسم للحيوان على ثبوته للانسان الذي هو جزئي للحيوان
بان نقول كل انسان جسم لان كل انسان حيوان وكل حيوان جسم او يستدل باحد
المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الحيوان للانسان على ثبوته للناطق المساوي

المساوي للانسان بان نقول كل ناطق حيوان لان كل ناطق انسان وكل انسان حيوان ويسمى
كلاهما قياسا او يستدل بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان
الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته كما يقال كل جسم مركب متحيز لان كل جسم مركب اما حيوان
واما نبات واما جماد وكل حيوان متحيز وكل جسم مركب متحيز فاستدللنا بثبوت الحكم
للحيوان والنبات والجماد التي هي جزئيات للجسم المركب على ثبوت الحكم له الذي هو كلي لها
للجسم المركب جميعها سواها واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته بل ببعضها
كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الحيوان اما طيور او دواب او انسان
والكل يحرك فكه الاسفل عند المضغ فيكون كل حيوان كذلك فاستدللنا بثبوت الحكم لبعض
جزئيات الحيوان على ثبوته له وهذا الاستقراء ناقص لا يفيد العلم لجواز ان يكون حال المستقرأ
بخلاف ما لم يستقرأ كلي مؤثر في اثبات ذلك الحكم كالتمساح في مثالنا هذا فانه لا يحرك فكه الاعلى
عند المضغ او يستدل على جزئي آخر لاشتراكهما في امر كلي مؤثر في اثبات الحكم كما يقال السماء
حادثة قياسا على البيت لاشتراكهما في الجسمية ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا
في عرف الفقهاء ويسمى الجزئي الاول اي الملحق به كالبيت في مثالنا هذا اصلا والجزئي
الثاني اي الملحق كالسماء في مثالنا هذا فرعا والامر المشترك كالجسمية في مثالنا هذا جامعا
وتأثير الجامع في اثبات حكم الاصل في الفرع تارة يعرف بالدوران واخرى بالسبر او بغيرهما
من مسالك العلة وقد استقصى البحث في كلامه فيه في كتابه المسمى منهاج الوصول الى علم الاصول
من اراده فعليه مطالعة ذلك الكتاب قال الثاني في القياس واصنافه اقول
انما رسم افراد المعرف بالاقسام وافراد الحجج بالانواع وافراد القياس بالاصناف فان تمايز
الاصناف بعضها عن البعض بالعوارض فقط وتمايز الاشكال كذلك لاشتراكها في الحدود

التي هي اركان القياس وامتيازها باختلاف اوضاعها التي هي خارجة عن ماهيتها ونؤيده
قول الامام المحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات في قسمة القياس الى الاشكال
وهذه قسمة بحسب العوارض فقال في اصناف القياس وتمايز الانواع بعضها عن البعض
انما يكون بالذاتيات وتمايز الخ كذلك لاختلافها في الحدود التي هي اركان الخ وهي مواد ها
المختلفة التي هي مختلفة بالذات فقال في انواع الخ وتمايز الاقسام بعضها عن البعض قد يكون
بالذاتيات وقد يكون بالعرضيات وتمايز المركبات كذلك فقد يكون بالذاتيات كما
في الحد التام والناقص وقد يكون بالعوارض كما في الرسوم الناقصة وقد يكون بهما كما في
الحد والرسم فقال في اقسام المركب **قال** القياس **اقول** القياس
قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عن ذلك القول المؤلف لذاته قول اخر فقوله مؤلف
من قضايا يخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها وقوله
متى سلمت ليدخل فيه القياس المؤلف من الاقوال الكاذبة وقوله لذاته اي لا يكون بواسطة
مقدمة اجنبية وهي التي لا تكون مذكورة في القياس لا بالقوة ولا بالفعل او بواسطة
مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس والاول هو ما يلزمه قول اخر
بواسطة قضية اخرى اجنبية كقولنا آ مساو لـ ب و ب مساو لـ ج فانه ينتج آ مساو
لـ ج لكن لا لذاته بل بواسطة قول آخر لانه في تقدير قولنا آ مساو لـ ب الذي هو مساو لـ ج
وكل ما هو مساو لـ ب الذي هو مساو لـ ج فهو مساو لـ ج فينتج آ مساو لـ ج والحاصل
انه انتج هذا القياس بواسطة هذا القول وهو غير مذكور في القياس لا بالقوة ولا بالفعل والثاني
وهو ما يلزمه قول اخر بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس وهو
ما يلزمه بواسطة عكس نقيض احدى المقدمتين كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع

ارتفاع الجوهر فانه يلزمه قولنا جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو قولنا كل ما يوجب
ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر وقوله قول آخر احتراز عن مجموع المقدمتين فانه ليس بقياس
بالنسبة اليها والقياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان
هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج ليس بانسان فالنتيجة
فيه اما ان يشتمل للتالي او لنقيض المقدم او لا يشتملها ويسمى اقترانيا **قال** والاول هو
ان يستدل **اقول** والاول اي القياس الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم
على وجود اللازم كما في المثال الاول او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما في المثال
الثاني او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد
لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا يكون زوجا وقولنا هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا لكنه
شجر فلا يكون حجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا او يستدل بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر كقولنا
هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه ليس بزوج فيكون فردا لكنه ليس بفرد فيكون زوجا وقولنا
هذا اما ان يكون لا انسانا او حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا لكنه ليس بحيوان فلا
يكون انسانا فيكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بين المقدم والتالي بالملازمة
كما في الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم ويسمى
شرطية متصلة لزومية او حاكمة بين المقدم والتالي بالمعاندة ويسمى شرطية عنادية منفصلة
وهي حقيقية ان تعاند المقدم والتالي مطلقا اي في الصدق والكذب معا كما في المثال
الاول للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر وفي المثال الاول للاستدلال
بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر ومانعة الجمع ان تعاند المقدم والتالي صدقا فقط كما
في المثال الثاني للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر ومانعة الخلو ان تعاند المقدم

والثاني كذبا فقط كما في المثال الثالث للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر
ويستعمل ايضا على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم كما مر في المثال للاستدلال بوجود
الملزوم على وجود اللازم وهو قولنا لكنه انسان او يدل على وضع المعاند مطلقا او المعاند
صدقا فقط كما مر في المثال للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر وهو قولنا
لكنه زوج وقولنا لكنه فرد وقولنا لكنه شجر وقولنا لكنه حجر او يدل على رفع اللازم كما مر
في المثال للاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم وهو قولنا لكنه ليس بحيوان او يدل
على رفع المعاند مطلقا او المعاند كذبا كما مر في المثال للاستدلال بعدم احد المتعاندين
على وجود الآخر وهو قولنا لكنه ليس بزوج وقولنا لكنه ليس بفرد وقولنا لكنه انسان
وقولنا لكنه ليس بحيوان ويسمى هذه المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية **قال**
والثاني على اربعة اقسام **اقول** والثاني القياس الاقتراني وهو قد يكون مركبا
من حمليات ساذجة وقد يكون مركبا من غيرها والمص خص الكلام بما يكون مركبا من
حمليات صرفة اذا عرفت هذا فصول القياس الاقتراني يقع على اربعة اوجه لانه لابد فيه
من امر ناسب طرفي المط اعني موضوع النتيجة ومحمولها لان النسبة بينهما لما كانت مجهولة
لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن امر ناسب طرفي النتيجة بسببه يعلم النسبة بينهما
لم يفد القياس النتيجة ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المط ويسمى المحكوم
عليه في المط اصغر ويسمى المحكوم به في المط اكبر ويسمى المقدمة التي فيها الاصغر صغرى
ويسمى المقدمة التي فيها الاكبر كبرى مثالها قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم
ينتج كل انسان جسم فالاوسط في مثالنا هذا هو الحيوان والاصغر هو الانسان والاكبر
هو الجسم وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وكل حيوان جسم هو الكبرى فالاوسط

في القياس اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى كما مر في المثال وهو الشكل
الاول او يكون محمولا في الصغرى والكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر
بحيوان المنتج بقولنا لا شيء من الانسان بحجر وهو الشكل الثاني او يكون موضوعا في
الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل حيوان حساس المنتج لقولنا بعض
الجسم حساس وهو الشكل الثالث او يكون موضوعا في الصغرى ومحمولا في الكبرى
كقولنا كل حيوان جسم وكل انسان حيوان المنتج لقولنا بعض الجسم انسان وهو الشكل
الرابع **قال** الاول ان يستدل الخ **اقول** والشكل الاول هو ان يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر
كقولنا بعض ج ب وبصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا وكل ب ا
او بسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا ولا شيء من ب ا استدلالا على
صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب وكل ب ا
او على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل من قولنا بعض ج ب وكل
ب ا او على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من قولنا
كل ج ب ولا شيء من ب ا او على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا
الحاصل من قولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا فعلم من هذا ان الضروب المنتجة
في هذا الشكل هي الاربعة المذكورة وان شرط انتاج هذا الشكل ايجاب الصغرى
وكلية الكبرى **قال** الثاني ان يستدل **اقول** الشكل الثاني هو ان يستدل
بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب
ولا شيء من ا ب او يستدل بعكس ذلك اي بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدقه

على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب استدلالا على سلب الاكبر عن كل الاصغر
كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر
وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب
الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب
وكل ا ب استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل
من هذين الضربين وذلك الاستدلال انما يصح بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب
اذ لو اختلف ذلك لم يحصل الانتاج كقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين
الشمس ولا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع مع انه لا ينتج لا شيء من القمر بقمر بالامكان العام
او بشرط ان يكون احدهما من السلب والايجاب دائما اذ لو لم يكن كل منهما دائما لم يحصل
الانتاج ايضا لجواز صدق الفارق على موضوع واحد وسلبه عنه في وقتين فيصدق من
القياس في الشكل الثاني عن مختلفين مع انه لا ينتج كما مر فعلم بان الضروب المنتجة
في هذا الشكل هي الضروب الاربعة المذكورة وان اختلاف المقدمتين بالسلب
والايجاب بالشرط المذكور وكلية الكبرى شرط لانتاج هذا الشكل **قال**
الثالث ان يستدل **اقول** الشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين اعني
الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وكل ج ا او يستدل بصدق احد الطرفين
على كل الاوسط وصدق الطرف الآخر على بعضه كقولنا كل ج ب وبعض ج ا او كقولنا
بعض ج ب وكل ج ا استدلالا على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا
الحاصل من هذه الضروب الثلاثة او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا
كل ج ب وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا لا شيء من ج ا او سلب الاكبر عن

عن بعض الاوسط كقولنا بعض ج ليس ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب
الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ج ا استدلالا على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذه الضروب الثلاثة فعلم ما ذكرنا
ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الستة المذكورة وان شرط انتاجه ايجاب الصغرى
وكلية احد المقدمتين **قال** الرابع ان يستدل **اقول** الشكل الرابع هو ان
يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وصدق الاوسط على كل الاكبر
كقولنا كل ا ج او صدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ج استدلالا على صدق الاكبر
على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا الحاصل من الضربين المذكورين او يستدل بصدق الاصغر
على كل الاوسط او على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب
او بعض ج ب ولا شيء من ا ج استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض
ب ليس ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق
الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ج استدلالا على سلب الاكبر عن كل
الاصغر كقولنا لا شيء من ب ا الحاصل من هذا الضرب فعلم من ذلك ان الضروب المنتجة
في هذا الشكل هي الضروب الخمسة المذكورة وان شرط انتاجه ان لا يستعمل فيه الخستان
اعني السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى
سالبة كلية فان ذلك منتج كما في الضرب الرابع من هذا الشكل فالقرائن القياسية المنتجة
ثلثة وعشرون اربع استثنائية وهي المركبة من الشرطية المنفصلة ومن رفع المقدم او وضعها و
من وضع التالي او من احدى الشرطيتين من وضع المقدم او وضعها ومن رفع التالي وتسعة
عشر اقترانية لان الضروب المنتجة في الشكل الاول اربعة وفي الثاني كذلك وفي الثالث

ستة وفي الرابع خمسة والمجموع ما ذكرنا والكلام المستقصى في هذه القرائن وبيان كيفية انتاجها

الستاع المذكورة وبيان كيفية شرايطها مذكورة في الكتب المنطقية وقد بيناها في الايضاح

احسن بيان **قال** الثالث في مواد الحجج **اقول** المراد بمواد الحجج القضايا التي تتالف

الحجج منها اذا عرفت هذا فنقول الحجة اما ان تكون عقلية ان كانت ماخوذة من العقل او نقلية

ان كانت ماخوذة من النقل والاولى اي الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية

وتسمى برهانا ودليلا او تكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابة ولمارة او تكون

مقدماتها مشتبهة باحدهما من مقدمات البرهان والخطابة وتسمى مغالطة هذا تقرير ما في

الكتاب واعلم ان ما ذكره المصنف في الكتاب غير مشهور عند ارباب الصناعة فان المشهورات

من مقدمات الجدل وقد جعلها من مقدمات الخطابة والمقبولات والمسلمات في بادي

الراي من مقدمات الخطابة ولم يذكرها المصنف وايضا مقدمات المغالطة ليست ما يشبه

مقدمات البرهان اي اليقينيات او ما يشبه مقدمات الخطابة اي المظنونات اذ المشبه

بالمظنونات غير معتبرة اصلا لانها ان افادت ظنا فهي من المظنونات والا فلا اعتبار

بها وقد زعم المصنف انها من مقدمات المغالطة بل ما يشبه مقدمات البرهان او ما يشبه مقدمات

اي بل مقدمات المغالطة ما يشبه الخ كذا ضبط

الجدل اي المشهورات والقياس المؤلف من الاول يسمى قياسا سوفسطائيا ومن الثاني

قياسا مشاغبيا وكلاهما مغالطة فالسوفسطائي بازاء الحكيم والمشاغبي بازاء الجدلي

دون الخطيب كما ظنه المصنف ايضا اخل بذكر المقدمات الشعرية هٰهنا وزعم فيما بعد انها من مقدمات

المغالطة كما سيجيء وهو غلط كما ستعرفه واما تحقيق الكلام في الصناعات الخمس ومقدماتها

على وجه يليق بها فيستدعي بسطا لا يليق بامثال هذه المختصرات **قال** والمبادي

اليقينية **اقول** المبادي اليقينية قضايا يجزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها وان كان بعضها

تصور طرفيها بالكسب ككون الكل اعظم من الجزء وتسمى اوليات اذ العقل يجزم فيها اولا من

غير توسط وسط بخلاف الكسبية فان الجزم فيها بالاسناد بتوسط الوسط وتسمى ايضا

بديهيات او قضايا يجزم العقل بها بسبب وسط تصورها الذهن عند تصور الطرفين

مثل الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام بمتساويين من وسط حاضر في

الذهن دائما عند تصور الاربعة والزوجية وتسمى هذه القضايا قضايا قياساتها معها لاقتران

تصور الوسط بتصور الطرفين او قضايا يجزم الحس بها سواء كان حسا ظاهرا ككون النار

حارة او حسا باطنا كعلمنا بالمنا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات واعلم

ان الجازم بالاسناد في هذه القضايا ليس هو الحس بل العقل بمعونة من الحس كما بين في

موضعه او قضايا يجزم بها الحس والعقل معا وذلك الحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس

يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كالعلم بوجود بغداد ومكة

ما مر عليه

وتسمى هذه القضايا متواترات وانما قيدنا المخبر عنه بكونه محسوسا لانه لو لم يكن

محسوسا لم يحصل الجزم بكثرة الشهادات لانه ان كان بديهيا فالجزم فيه انما يحصل بمجرد

تصور طرفيها لا غير وان كان نظريا فالجزم فيه انما يحصل بالبرهان دون الشهادة وانما قيده

بامكان الوقوع لانه لو اخبر عن مستحيل جمع العالم لا يحصل للعاقل الجزم به وانما قيد المخبرين

بامتناع تواطئهم على الكذب اذ لو جاز اتفاقهم على الكذب لا يحصل الجزم ضرورة واعلم

ان الحاكم في هذه القضايا هو العقل دون الحس لكن لما كان العقل انما يجزم بهذه

القضايا بواسطة الشهادات وهي مسموعة قال او كلاهما معا والحس هو السمع او الحس هو

غير حس السمع مثل ان نشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بواسطة قياس

خفي بان ذلك الترتيب ليس على سبيل الاتفاق وهو قولنا لو كان اتفاقيا لما كان دائما

ولا اكثر بانه هناك سبب وان لم يطلع على حقيقته كمشاهدة شرب السقمونيا مرارا
كثيرة وتسمى هذه القضايا بالتجربيات كالحكم في هذه القضايا العقل بواسطة حس غير حس السمع
وهو المشاهدة فلهذا قال او غيره ويكفي في جزم العقل مشاهدة التجربة مرة او مرتين لانضمام
قرائن الى المشاهدة بحيث يزول معها التردد كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف
تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها وتسمى حدسيات فعلم من هذا انحصار المبادي اليقينية في الستة
المذكورة وذلك لان الحاكم فيها اما ان يكون هو العقل او الحس او العقل والحس معا فان كان
العقل فاما ان يجزم بمجرد تصور الطرفين وهو الاوليات او بواسطة وسط حاضر وهو القضايا
التي قياساتها معها او بواسطة وسط غائب وذلك ينافي الحد اثبته وان الحاكم الحس فهي المحسوسات
وان كان الحاكم الحس والعقل فالحس اما حس السمع وهو المتواترات او غيره وح اما ان يحتاج
العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة فوق مرة او مرتين وهو التجربيات ولا وهو الحدسيات
وفي هذا الحصر نظر لا يخفى على الذكي الفطن **قال** والما الظنيات **اقول**
والما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولنا فلان
يطوف بالليل فهو متلصص بناء على ان الظن الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو كذلك
والما المشهورات فمقدمات اعترف بها الجمهور من الناس اما لمصلحة عامة او بسبب رقة
او بسبب حمية مثل العدل حسن والظلم قبيح وهو مثال لمصلحة عامة وكشف العورة مذموم وهو مثال
للحمية ومواساة الفقراء محمودة وهي مثال للرقة والفرق بين المشهورات والاوليات
ان العقل لا يحكم بالمشهورات مع قطع النظر من العادات والمصالح ونحوهما بخلاف الاوليات
قال واما مقدمات المغالطة **اقول** واما مقدمات المغالطة فقضايا
الوهم في امر غير محسوس قياسا على المحسوس لان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله كما قيل

قيل كل موجود فانه جسم او حال في جسم وهذا الضرب من القضايا اقوى تاثيرا في النفس من
المشهورات التي ليست باولية ويكاد يشاكل الاوليات ولولا ان العقل والشرايع
عزلتها لعدت من الاوليات وانما يعرف كذبها لان الوهم يساعد العقل في المقدمات
المنتجة لنقيض ما حكم به كما يحكم الوهم بالخوف من الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت
جماد والجماد لا يخاف منه فينتج قولنا الميت لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى
النتيجة نكص الوهم وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا تذكر لترغيب النفس
في شيء كقولهم في ترغيب النفس في شرب الخمر ياقوتة سيالة او انما تذكر لتنفير النفس عن شيء
كقولهم في تنفير النفس عن العسل انه مرة مقيئة والاكثر المخيلات كاذبة وقد تكون
صادقة اذ ليس من شرط التخييل الكذب والاكثر ما يستعمل المخيلات فيما يستعمل في القياسات
الشعرية والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير ويروجها الاوزان المطبوعة والا
لحان الحسنة والاصوات الطيبة **قال** والثالثة ما صح نقلا **اقول** والثالثة وهي
الحجة النقلية دليل صح نقلا اي نقل مقدماته ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام
لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على وفق
الدعوى فذلك يدل عقلا على صدقهم كما سياتي في بحث النبوات والنقل ممن عرف صدقه
عقلا دليل صح نقلا اي نقلت مقدماته ممن عرف صدقه عقلا والنقلية انما تفيد لنا اليقين
اذا تواتر عندنا بان بلغ الناقلون حد التواتر لانهم اذا لم يبلغوه امكن تواطئهم على
الكذب وانما قيد التواتر بقوله عندنا لان النقل لو تواتر عند غيرنا لم يفد اليقين
لنا بل لمن تواتر عنده وعلمنا صحة رواة العربية اي مفردات تلك الالفاظ واعرابها
وتصريفها اذ العربية يطلق على المفردات والمركبات وانما وجب صحة الرواة

لانهم لو لم يكونوا معصومين لم تمكن التعويل على نقلهم وعلمنا عدم الاشتراك اذ لو كان
مشتركا جاز ان يكون مراد المنقول عنه غير ما فهمناه وعلمنا عدم المجاز اللغوي اذ لو كان
مجازا لاحتمل ان المراد غير موضوعه الاصلي وعلمنا عدم الاضمار لانه ح جاز ان يكون
المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلمنا عدم التخصيص بالاشخاص لانه ح يحتمل ان يكون
المراد بالخطاب بعض الصحابه او الصحابه فقط وعلمنا عدم النسخ اي التخصيص بحسب
الازمنه لانه ح يحتمل ان يكون مخصوصا بالزمان الذي ورد فيه النص وعلمنا عدم
النقل لانه ح ما يلزم من المجاز وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح كقوله
تعالى الرحمن على العرش استوي فان ظاهر الآيه يدل على استقراره على العرش
حسب ما فسره ابن عباس والمعارض العقلي وهو الدليل الدال على امتناع مماسة الاجسام
موجود وراجح اذ العقل اصل النقل لتوقف النقل على العقل كما عرفت فلو رجح النقل
على العقل لزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصديق الفرع الذي هو النقل وتكذيب
الاصل لتصديق الفرع ح لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع
مبني على صدق الاصل ضرورة **قال** الفصل الرابع **اقول** لما فرغ من قوانين
النظر اشار الى احكامه وفي هذا الفصل مباحث الاول ان النظر الصحيح وهو المستجمع
للشرايط يفيد العلم الحاصل منه والسمنية انكروا وجود النظر المفيد للعلم مطلقا
وقالوا الطريق الى العلم سوى الحس والمهندسون انكروا وجوده في الالهيات
لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شي لشي كالضاحك للانسان وعلم مع العلم
باللزوم وجود الملزوم وهو وجود الانسان او عدم اللازم وهو الضاحك علم
علم من الاول وهو العلم باللزوم مع العلم بوجود الملزوم وجود اللازم وهو الضاحك

بلزم م

الضاحك وعلم من الثاني وهو العلم باللزوم مع العلم بعدم اللازم عدم الملزوم وهو عدم
الانسان وايضا من علم ان العالم ممكن وعلم ان كل ممكن فله سبب علم ان للعالم سببا
فعلم من هذا ان الفكر الصحيح المفيد للعلم موجود ويلزم بطلان المذهبين لان الدليل الثاني
من الالهيات وانما ذكر مثالين للنظر الصحيح المفيد للعلم اذ الاول استثنائي والثاني اقتراني
قال احتج السمنية **اقول** احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل
عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان للناظر خلافه كساير الضروريات والثاني بط
وان كان نظريا فاحتاج الي نظر آخر وعاد الكلام في لازم النظر الثاني بانه ان كان
ضروريا لما بان خلافه وان كان نظريا يحتاج الي نظر آخر ولزم التسلسل الثاني المطلوب بالنظر
ان كان معلوما فلا طلب نحوه لامتناع تحصيل الحاصل فلا يوجد ح اذ النظر هو الطلب
وان لم يكن معلوما فاذا حصل للناظر كيف يعرف بانه مطلوبه لعدم شعوره به البته
الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا
وجدانا ضروريا انا متى وجد توجهنا الى مقدمه تعذر علينا في تلك الحاله التوجه الى مقدمة
اخري وان المقدمه الواحدة لا تنتج اتفاقا واذا لم يحصل المقدمتان معا في الذهن فلم تنتج
المقدمة الواحدة لم يكن النظر المفيد موجودا لما عرفت **قال** واجيب عن الاول
اقول اجيب عن الوجه الاول بان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري وكذا العلم
باستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص له ايضا ضروري على معنى ان كل من حصل له
هذان العلمان حصل له العلم بالحاصل عقيب النظر ضرورة وخلاصته ان الضروري له معنيان
احدهما حصوله من غير روية على وجه لا يظهر خلافه والثاني حصوله بعد شي على وجه يجب
لزومه له وح نختار كونه ضروريا لا بالمعنى الاول لاحتياجه الي روية بل بالمعنى الثاني وهو

وجوب لزومها للمعنى البديهي حتى يجوز ان يظهر خلافه وايضا ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح
ممنوع بل ربما يجوز ان يظهر الخطاء بعد النظر الصحيح اذا لم يكن النظر مشتملا على جميع الشرائط
المذكورة ولا نزاع فيه واجيب عن الوجه الثاني بان طرفي المطلوب بالنظر معلومان اما بذاتهما
او بعارض من عوارضهما والنسبة مبهمة اي لا يعلم ان النسبة الواقعة بينهما واقعة بالايجاب
ام بالسلب والمطلوب تعيينهما فاذا حصل للناظر تميز عن غيره بواسطة تصور طرفيه المعلومين
وحاصل الجواب منع الحصر وهو ان المطلوب يجوز ان يكون معلوما من وجه دون وجه والطلبه
لا يكون تحصيلا للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول يجوز عرفانه للشعور به من وجه
وانما خص الجواب بالتصديقات مع ورود الشك في التصورات ايضا لان الجواب
عنها قد مر واجيب عن الوجه الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين كما يستحضر طرفي الشرطية
ويحكم بالملازمة بينهما كما في الشرطية المتصلة ويحكم بالمعاندة بينهما كما في الشرطية المنفصلة وهذا
الحكم يستدعي تقدم تصورهما ضرورة قال واحتج المهندسون اقول احتج المهندسون
على ان النظر الصحيح لا يفيد في الالهيات بوجهين الاول ان التصديق موقوف على
التصور كما عرفت وذات الله تعالى غير معقولة ولا جائزة التعقل لما سنذكره في الكتاب
الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه بشيء من الصفات وغيرها
فلا يفيد النظر في الالهيات تصديقا يوجب اسناد امر الى ذاته تعالى وهو المطلوب الثاني
ان اقرب الامور الى الانسان بان يعلم هويته التي يشير اليها الانسان بقوله انا اعني
نفس الانسان وانت ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة وان النفس ما هي او
ما حقيقتها وفي ان النفس كيف هي اي اهي جسم ام جسماني ام مفارق كما ستقف عليه اذا
وصلت اليه واذا كان النظر لا يفيد العلم باظهر الاشياء بالنسبة الى عقولنا واوهامنا

واوهامنا فما ظنك بابعد الاشياء عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى المنزه عن ان
يحيط به الادراك والاوهام فلا يكون النظر مفيدا في الالهيات شيئا وهو المطلوب
قال واجيب اقول واجيب عن الوجه الاول بان التصديق موقوف
على تصور الطرفين باعتبار لا على تصورهما بكنه حقيقتهما وذات الله تعالى معلوم باعتبار
فيجوز انتساب امر اليه فيجوز ان يفيد النظر في الالهيات شيئا واجيب عن الوجه الثاني
بان ما ذكرتم من القياس لا يقتضي دليل على تعسر تحصيل العلم من النظر في الالهي ولا شك
في ذلك اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك اختلفت
في الالهي الا الافراد من الاذكياء الراسخين في العلم الذين لا يفسد اعتقادهم بادنى
شبهة وليس الكلام في العسر بل الكلام في الامتناع وما ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل العلم
من النظر قال فروع اقول هذه فروع على ان النظر الصحيح يفيد العلم الاول
ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول فيض النتيجة من مبدأ تام باتفاق الحكماء والاشاعرة
الا ان النتيجة تفيض على الذهن من الواجب تعالى عقيب النظر الصحيح من جهة العادة عند
الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه يقول الافعال لله تعالى المتكررة انه تعالى فعلها باجراء العادة
ومن جهة الوجوب عند الحكماء اي يجب ان لا يفيض المبدأ المفارق النتيجة على الذهن عقيب
العلم بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة النظر يولد النتيجة في الذهن
ومعنى التوليد انه يوجب وجوده وجود شيء آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة
اليد توجب حركة المفتاح فيقولون للفعل الصادر عن الفاعل بلا توسط شيء آخر
كحركة اليد من الانسان انه حصل بالمباشرة وللفعل الصادر عن الفاعل بتوسط شيء آخر
كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة اليد انه حصل عنه بالتوليد فالمعتزلة يقولون

باستناد النتيجة الي النظر وباستناد النظر الي الله تعالى والحكماء يقولون باستناد النتيجة الي
العقل الفعال والعقل الفعال عندهم مستند الي الله تعالى بواسطة العقول التسعة فالمراد
والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى الله تعالى ولكن انتهاء لا ابتداء وينبغي فساد
قولهم ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء كما سيجيء فح يكون النتيجة ايضا
مستندة الي الله تعالى ابتداء لكونها ممكنة لحدوثها بعد النظر الصحيح وفيه نظر لان
ما ذكره يدل علي نفي قول المعتزلة والحكماء ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري الا ان
يقول ليس على الله شيء واجبا حتى يكون حصول النتيجة عقيب النظر الصحيح من الله
منكرا او غير واجب فيكون عاديا قال الثاني اقول الثاني من الفروع
هو ان الاشبه بالحق قول شيخ الحكماء انه لابد في النظر الصحيح بعد استحضار المقدمتين
من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين للمقدمتين اعني المنطبق الحجة التي صار النظر
الصحيح لاجلها مؤديا الي المط بان يعلم انه كيف اندرجت المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية
لان حصول المبادي وحدها من غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان كافيا في حصول النتيجة
لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه والتالي بط كما عرفت واعلم ان
العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى امر لابد منه في حصول العلم بالنتيجة ضرورة واما العلم
بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدونه ففيه نظر ولاجل هذا قال المص والاشبه
ولم يقل الحق قال الثالث اقول الثالث من الفروع هو ان المشهور
ان النظر الفاسد اعني ما لا يكون مستجمعا للشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او الصورة
او بحسبهما لا يستلزم الجهل اي الجزم بصدق نتيجة كاذبة في نفس الامر وقيل كان
ذلك في الحق عند المص ان الفساد في النظر ان كان مقصورا علي المادة بان يكون النظر

النظر من جهة الصورة صحيحا فاسدا من جهة المادة استلزم هذا النظر الجهل لان من اعتقد ان
ان العالم قديم واعتقد ان كل قديم فهو غني عن المؤثر اعتقد بالضرورة ان العالم غني عن المؤثر
وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة اي يكون الفساد مقصورا على الصورة او شاملا
للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك النظر الجهل اذ المستلزم هو المرتب على الوجه الخاص
والترتيب منتف فلا يستلزم قال الثاني في انه كاف اقول البحث الخامس من
مباحث النظر في ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ومستقل بادراك الامور الالهية
ولا حاجة الي المعلم كما ذهب اليه الاسمعيلية من ان العقل لا يستقل في ادراك الحقائق
الالهية بل لابد من امام معصوم في كل زمان لتعليم طرق المعاش والمعاد والارشاد
الي وجوه الادلة ودفع الشبهة وهو يكون مؤيدا من عند الله تعالى ويكون عقله الكل
حتى يستقل بادراك الاشياء من غير معلم اخر ونسبته الي الخلق كنسبة ضوء الشمس
الي الابصار ويدل علي ان النظر كاف ما ذكرناه من المثال في كون النظر المفيد موجودا
وهو ان الانسان العاقل متى حصل في ذهنه ان العالم ممكن علي معنى ان الوجود والعدم
بالنسبة الي ذاته علي السوية وحصل ان كل ما هذا شانه محتاج في وجوده الى الفاعل
اضطر الي العلم بان العالم له فاعل ثم اذا علم ايضا كون ذلك الفاعل واجب الوجود
كما سيتلى عليك علم بالضرورة ان العالم له صانع واجب الوجود سواء كان ثمة معلم
او لا وفيه نظر لجواز ان لا يحصل هذه المقدمات مع شرائطها المعتبرة في الاستلزام
الا بتعليم معلم فح يجب وجوده احتج الاسماعيلية على ما ذهبوا اليه بان الخلاف
والمراء مستمر من العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك
كما في البديهيات وايضا فان الانسان لا يستقل بعقله بتحصيل اضعف العلوم كالنحو

والنجوم والحيل طرق واشباهها فكيف يكون مستقلا باصعب العلوم وهو العلم الالهي والجواب
عن احتجاج الاول بان العقلاء ما اتوا انا النظر الصحيح في مطالبهم تلك فانهم لو اتوا بالنظر
الصحيح لما وقع لهم ذلك الاختلاف المستمر والجواب عن احتجاج الثاني بان ما ذكرتم من القياس
الفقهي يدل على العسر والصعوبة مسلم ولا نسلم انه لو كان علم موصوف بما ذكرتم يعلم بالبداهة
والحج ويزيل الشكوك والشبه اوفق واسهل ولا نزاع في هذه انما النزاع واقع في امتناع
معرفة الله تعالى بدون العلم وما ذكرتم لا يدل على الامتناع ضرورة **قال** الثالث في وجوب
أقول البحث الثالث في وجوب النظر الواجب في معرفة الله تعالى بالاجماع اما
عند الاشاعرة فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه من الايات الامرة
بالنظر فانه تعالى امر بالنظر والامر للوجوب كما بين في موضعه وفيه نظر واما عند المعتزلة
فلان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ومعرفته لا يتم الا بالنظر لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها
بطريق السمع والا لزم الدور فتعين النظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
للمكلف فهو واجب والا يلزم التكليف بالمحال وهو محال فالنظر واجب وانما قيدنا بقولنا المطلق
احترازا عن الواجب المقيد كالزكوة المقيدة بوجود النصاب والحول فان ما يتوقف عليه
هذا الواجب لا يكون واجبا اتفاقا وبقولنا مقدورا للمكلف لئلا يلزم التكليف بما
لا يطاق وهو باطل واعترض على دليل المعتزلة بان مبنى هذا الدليل على حكم العقل بان
معرفة الله تعالى واجبة والكلام في حكم العقل بانه باطل بل الحاكم فيه هو الشرع وعلى
امتناع العرفان بغير النظر وعلى استحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز
ان يحصل بقول الامام المعصوم كما هو مذهب الاسماعيلية او بالالهام كما ذهب اليه
علماء الهند او بتصفية الباطن كما ذهب اليه الصوفية واما الثاني فلجواز التكليف

بالمحال عندنا واذا كان هذا الدليل مبنيا على مقدمات ممنوعة كان باطلا ضرورة واعترض
على الدليل ايضا بان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل
البعثة لنفي لازمه وهو العقاب على الترك وتوجيه هذا الاعتراض ان يقال لو كان النظر
واجبا عقلا لوجب قبل البعثة فلو وجب قبل البعثة وجب ان يعاقب على تركه ح
لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فينتفي ملزومه وهو الوجوب عقلا فقوله تعالى وما كنا معذبين الآية دل على ان
الوجوب ليس الا من الشرع دون العقل لزم افحام الرسل عم لان النبي عم اذا اظهر المعجزة
وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فان المكلف لا ينظر في المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر
بالشرع ولا يعلم وجوب النظر بالشرع ما لم ينظر في المعجزة فلا ينظر حتى لا يجب عليه شيء من الواجبات
وذلك افحام الانبياء وهو باطل قلنا لو وجب النظر عقلا كما هو مذهبكم لافحم الانبياء عم
ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات يفتقر الى انظار دقيقة
وعن المقدمات التي سبقت الاشارة اليها واذا كان كذلك فللمكلف ان يقول
لا انظر حتى لا اعرف وما لم اعرف وجوب النظر لا انظر فلا انظر حتى لا يلزم علي شيء
وذلك ايضا يقتضي افحام الانبياء عليهم السلام **قال** الكتاب الثاني في الممكنات
أقول لما فرغ من تقرير المقدمة اعني معرفة قوانين النظر اراد ان يشرع في المقصود
وهو علم الكلام وقد بينا ماهيته وموضوعه في كتاب الايضاح وانما قدم البحث
عن الممكنات على البحث عن الالهيات لان ادراكها ايسر واسهل من ادراك
الالهيات ولهذا ايضا قدم البحث عن الامور الكلية على البحث عن سائر الممكنات
والمراد بالامور الكلية الامور العامة وهي المشتركة اما بين جميع الموجودات كالوجود

والوحدة والماهية على راي المتكلمين واما بين جميع المعدومات كالعدم والامور
الجارية مجرى الامور العامة وهي المشتركة اما بين اكثر الموجودات كالماهية على
راي الحكماء واما بين اكثر المعدومات كالامتناع والامور الجارية مجرى انواع
الامور العامة وهي التي تنقسم الامور العامة اليها كالوجوب والامكان والقدم
والحدوث والعلة والمعلول فان الوجود ينقسم اليها قال الفصل الاول
اقول المعلوم اي المتصور ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود وان
لم يكن له تحقق في الخارج فهو المعدوم فالمعلوم منحصر في القسمين ومنا اي من الاشاعرة
من ثلث القسمة كالقاضي وامام الحرمين بان قسم القسم الاول اي المتحقق في الخارج
الى قسمين وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تابعا
لتحقق غيره فهو الموجود بالذات كالذوات وان تحقق باعتبار غيره اي يكون تحققه
تابعا لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس اي الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين
السواد والبياض والفصول اي الصفات المميزة كالقابضية للبصر المميزة للسواد
من البياض وحد الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود
فالقيد الاول يخرج الذوات وقوله غير موجودة احتراز عن الصفات الثبوتية وقوله
ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية وقوله قائمة بموجود احتراز عن صفات
المعدوم وهو منقوض بالجوهرية على مذهبهم اذ هي حال من الاحوال مع انها صفة
للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم والتعريف الصحيح للحال
مذكور في كتاب الايضاح وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه
اي يكون ذاته متقررة في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه كالممتنع

كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو
المعدوم والمعتزلة يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم من الموجود
لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على بعض افراد
الثابت وعلى المنفي وزاد مثبتوا الحال من المعتزلة قسما آخر فقال الكائن اي ما له
الكون في الخارج ان استقل بالكائنية اي لا يكون كائنيته تبعا لكائنية امر آخر
فهو الذات الموجودة وان لم يستقل بالكائنية اي يكون كائنيته تبعا لكائنية امر
آخر فهو الحال كالصفات قال وقال الحكماء اقول قال الحكماء اي قسم
المعلومات كل ما يصح ان يعلم بوجه ما ان كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود وان لم
يكن له تحقق بوجه فهو المعدوم وانما جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم بوجه ما لا
المعلوم لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم وان صح ان يعلم فلو قال المعلوم يلزم خروج
عن القسمة ثم قسموا الموجود الى الذهني والخارجي بان قالوا الموجود ان تحقق في الذهن
فهو الذهني وان تحقق في الخارج فهو الخارجي ثم قسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم
لذاته وهو الواجب والى ما يقبل العدم لذاته وهو الممكن وقسموا الممكن الى ما يكون
في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر
وانما قلنا في تفسير الموضوع يقوم ما حل فيه ليخرج عنه الهيولى فانه محل الصورة وليست
بمقومة لها قال المتكلمون اقول المتكلمون قسموا الموجود الخارجي
الى ما لا اول لوجوده اي لا يكون مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما لوجوده اول
اي يكون مسبوقا بالعدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز اي ما له حيز وهو
الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء

وهو الجوهر وليا الحال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابل المتحيز والحال في المتحيز اي
لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز لانه لو كان موجودا لشاركه الباري تعالى في هذا النعت
وخالفه في غيره وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم تركب الباري تعالى منهما وهو محال ومنع
بان ما ذكرتم من العوارض السلبية والاشتراك في العوارض لا سيما في العوارض السلبية
لا يوجب التركيب اما في العوارض مطلقا فلان البسايط كلها مشتركة في الوجود والحدوث
وغيرهما من العوارض مع عدم التركيب واما في السلبية فلان كل بسيطين فرضا مشتركان
في سلب ما عداهما عنهما قال الفصل الثاني الوجود والعدم اقول تصور
الوجود بديهي لوجوه الاول هو ان الوجود المطلق جزء من الوجود المتصور بداهة
وهو الوجود المضاف اعني وجودي وتصور جزء المتصور بداهة بديهي فالوجود بديهي
وفيه نظر لانه ان اريد بقوله وجودي بديهي ان علمي بكنه ماهية وجوده بديهي فممنوع
وان اراد به ان العلم بحصول الوجود لي بديهي فمسلم لكن لا يلزم من كون العلم بحصول الشيء
بديهيا كون ذلك الشيء كذلك قال الثاني التصديق اقول هذا هو الوجه
الثاني من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وتقريره هو ان التصديق
البديهي بان يكون النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان على معنى ان
الشيء لا يكون موصوفا بالوجود والعدم معا ولا يكون عاريا عن صفة الوجود
والعدم معا مسبوق بتصور الوجود وتصور العدم وتصور مغايرة الوجود
والعدم التي هي الاثنينية التي يتوقف تصورها على تصور الوحدة لكن هذه
التصورات الاربع جزء من هذا التصديق والسابق على البديهي اولى ان
يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية فتصور الوجود بديهي وهو غلط

المطلوب اعترض عليه وقيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل على بداهته
لكنهم بينوا بداهته وان لم يكن بديهيا لم يفد المطلوب لان السابق على التصديق الغير
البديهي لا يجب ان يكون بديهيا فلا يلزم ان يكون الوجود بديهيا قلنا نختار
ان هذا التصديق بديهي مطلقا وبداهته متوقفة على بداهة العلم باجزائه فيلزم المطلوب
لا على حصول العلم ببداهته حتى لا يحتاج الى دليل على بيان بداهته اذ يجوز ان يكون
الشيء بديهيا وبداهته غير بديهية بل محتاجة الى دليل وللقايل ان يقول على اصل
الدليل ان هذه التصورات جزء من هذا التصديق لكن التصديق موقوف على
تصورات الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته واذا كان كذلك كان هذا التصديق
مسبوقا بتصور الوجود باعتبار ما ولا يلزم من تصور الوجود باعتبار ما بداهته
اذ كل كسبي يجوز ان يكون متصورا بوجه قال الثالث الوجود بسيط اقول
هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وهو ان الوجود
بسيط لانه يمتنع تركبه من الموصوف اي من الموجود والا يلزم ان يكون الشيء
جزء النفسه وهو محال وايضا يمتنع تركبه من الموصوف بنقيض الوجود اي من المعدوم
والا يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءا منه وهو محال واذا امتنع تركبه من الموجود
والمعدوم امتنع تركبه مطلقا لان كل شيء اما موصوف بالوجود او بنقيضه واذا
امتنع تركبه يكون بسيطا وان كان بسيطا لا يحد اذ المحدود هو المركب
دون البسيط كما عرفت ولا يرسم الوجود ايضا لان الرسم معرف والمعرف للشيء
يجب ان يكون اعرف منه كما عرفت لكن لا شيء اعرف من الوجود بالاستقراء وان كان
بالاستقراء شيء اعرف من الوجود فلا يرسم به لان الرسم لا يعرف كنه الحقيقة كما عرفت

واذا امتنع تحديد الوجود ورسمه يكون تعريفه محالا فيكون بديهيا وفيه نظر اذ
لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته قال الثاني كونه اي كون مفهوم
الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات عند الجمهور وخالفهم الشيخ ابو الحسن
الاشعري وقال لفظ الوجود مشترك بين الوجودات دون مفهوم الوجود لنا
انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا فلو لم يكن مفهوم الوجود
وصفا مشتركا لكان وجود كل شيء اما عين ماهيته او زايدا عليها مخالفا لوجود غيرها
وعلى كل تقدير يلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا عدم الجزم بوجوده
اما على التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثاني فلوجوب عدم الجزم في كل خاص
عند التردد في مخصصه وايضا ينقسم الوجود الى الواجب والجوهر والعرض بقولنا
الوجود اما واجب واما ممكن والممكن اما جوهر واما عرض ومورد القسمة مشترك
بين اقسامه والدليل الاول ضعيف لانا لا نم الجزم بوجود الشيء عند التردد في
ماهيته بل انما نجزم باطلاق لفظ الوجود عليه وكذا الثاني لجواز ان يكون مورد
القسمة مشتركا بين اقسامه بالاشتراك اللفظي كما يقال العين اما باصرة واما فوارة
ولقايل ان يقول مورد القسمة لو كان مشتركا لفظيا لكانت القسمة استقرائية
لا عقلية وههنا عقلية واستدل بعضهم على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين
الموجودات بان مفهوم السلب واحد وهو عدم المحض فلو لم يتحد مفهوم مقابله وهو
الوجود بل تعدد بان يكون مقابل العدم وجودات مختلفة بطل الحصر العقلي وهو
ان الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا
بهذا الوجود بل بغيره لكن الحصر العقلي غير باطل بديهة فيلزم اتحاد مفهوم الوجود فلزم

اشتراكه ضرورة ومنع هذا الاستدلال بان كل ايجاب له سلب يقابله اي
ليس مفهوم السلب امرا واحدا بل هو متعدد بتعدد الايجاب واذا كان كذلك
لا يبطل الحصر العقلي اذ معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما هو ان الشيء
اما موجود بوجوده الخاص به او مسلوب عنه ذلك الوجود والعقل حاكم بصحة هذا الحصر
قال الثالث في كونه زايدا اي الوجود زايد على الماهيات سواء
كانت واجبا او ممكنا خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا فانه ذهب الى
ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك الشيء وخلافا للحكماء في الواجب
فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب عين ماهيته وفي الممكنات زايد عليها لنا
ان نقول الوجود زايد على جميع الماهيات اما في الممكنات فلان الوجود ليس نفس
ماهياتها لوجوه الاول انا نتصور الماهيات الممكنة كالمثلث ونشك في
وجوده الذهني والخارجي حتى تقوم عليها البرهان والمعلوم غير المشكوك فالوجود
ليس نفس الماهية وفيه نظر لانه ان اردتم بالشك في وجوده انا لا نتصور وجوده
الذهني والخارجي فممنوع وان اردتم انا لا نعلم حصول احد الوجودين له فمسلم لكن لا يلزم
من هذا الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها فلعل الشك في تصور الماهية
مع الغفلة عن تصور وجودها الذهني والخارجي اذ تصور الشيء في العقل غير تصور
حصوله وفيه نظر لانا سلمنا ذلك لكن نعلم ان كل ماهية ممكنة هو بهذه الحيثية حتى
يلزم مطلوبكم وهو القضية الكلية الثاني من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس
الماهيات الممكنة هو ان الحقايق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست
كذلك اي لا تقبل الوجود والا يلزم ان يكون الشيء قابلا لنفسه ولا العدم الا

القابل للنقيضه وهو مح فوجوداتها ليست نفس ماهياتها وفيه نظر لانا لا نم
ان قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز ان القابل غير المقبول بناء على
ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي وايضا لا نم استحالة قبول
الشيء نقيضه فان قلت ان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع
مع نقيضه قلت لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا وهو
ممنوع الثالث من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو
ان الماهيات الممكنة متخالفة بالحقيقة وغير مشتركة ومفهوم الوجود مشترك والمشترك
غير ما ليس بمشترك فالوجود غير الماهية وفيه نظر لانه مبني على ان مفهوم الوجود
مشترك معنى وقد عرفت ما فيه واذا ثبت هذه الوجوه فلا يكون الوجود نفس الماهيات
ولا جزءا منها والا لكان اعم الاجزاء الداخلة فيها فكان جنسا لها وكانت ماهياتها فصول
تشارك تلك الماهيات في مفهوم الوجود لامتناع ان يكون فصول الماهيات الموجودة
امورا معدومة واذا كان فصولها امورا موجودة فتكون لهذه الفصول فصول اخر
موجودة لتميزها عن الماهيات ويتسلسل وفيه نظر لان نقيض قولنا الوجود
ليس جزءا لجميع الماهيات هو قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات وح لا يلزم شيء
مما ذكرتم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول فلا يحتاج
في امتيازها عن الماهيات الى فصول وللقائل ان يقول هذا الجواب
مناف للغرض المذكور واحتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان وجود كل شيء عين
ماهيته بانه لو زاد الوجود على الماهية لكانت الماهية في نفسها معدومة ولو كانت
في نفسها معدومة لقام الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية المعدومة وح قلنا الوجود

الوجود ليس قائما بالماهية المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل الماهية من حيث هي هي الماهية
من حيث هي هي ليست بمعدومة قال واما في الواجب اقول واما
ان وجود الواجب زائد على ماهيته فلوجوه الاول ان وجوده لو تجرد عن
الماهية لتجرد لعلة غير ذاته فكان الوجود مقتضيا في الواجب للتجرد وفي غيره
وفي غيره لا يقتضيه فيلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة مشتركة
وانه مح واذا كان تجرد الواجب لعلة غير ذاته يكون ممكنا وهو مح وفيه نظر لم لا يجوز
ان يتجرد وجود الواجب لاجل عدم الموجب لعروضه اذ التجرد لكونه عدم العروض امر عدمي
والامور العدمية يكفي فيها عدم العلة ولا يحتاج الى علة وجودية قلت في جوابه فالتجرد ح
يحتاج الى عدم الموجب وعدم الموجب مغاير لذاته لكون الواجب في تجرده محتاجا الى عدم الموجب
المغاير له فيكون ممكنا ثم قيل سلمنا ان التجرد يحتاج الى علة ولكن لم لا يجوز ان يكون علته
هو وجود الواجب قوله فيلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة وذلك
مح قلت لا نم ان الوجود طبيعة واحدة بل هو مقول على وجود الواجب ووجود الممكن
بالتشكيك واذا كان مقولا بالتشكيك يكون وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم
ما ذكرتم قلت لا نم انه مقول بالتشكيك وان سلم فكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع
المساواة في تمام الحقيقة بين وجود الواجب ووجود الممكن اذ لو منع المساواة يكون
بين الوجودين مخالفة في تمام الحقيقة وح فلا يخلو من ان يكون بين الوجودين امر مشترك
او لا يكون فان كان لزم التركيب مما به الاختلاف ومما به الاشتراك وان لم يكن لزم المباينة
الكلية بين الوجودين وقد بان فساده لانا بينا ان الوجود بسيط ومشترك بين
وجود الواجب ووجود الممكن معنى واذا كان الوجودان متساويين في تمام الحقيقة

اشبع كوازمهما وايضا لو سلم ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودين لكن الامر الواقع
على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها اذ لو لم يكن من عوارضها فاما ان يكون
نفس ماهياتها او جزء من ماهياتها وايا ما كان يلزم الاختلاف في نفس الماهية وانه باطل
واذا كان من عوارضها فيكون الوجود من عوارض وجود الواجب ووجود الممكن وح فالموضوعات
ان تماثلت او تجانست لزم المحال المذكور وان لم يتماثلا ولم يتجانسا في اللوازم على تقدير تماثل
الوجودين او كون الواجب عرضيا على تقدير تجانس الوجودين اذ التماثل عبارة عن الاتحاد
في النوع والتجانس عبارة عن الاتحاد في الجنس كما سبق وان تباينت الموضوعات
كان كل واحد من الوجودين مخالفا لوجود الاخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا
العارض اعني مطلق الوجود وهو عين المدعى لانا لا نعني بكون وجود الواجب زايدا
على ماهيته الا ان الواجب تعالى عرض له الوجود وح ثبت هذا فبطل المدعى وفيه نظر
لانه ما لزم من هذا الدليل الا ان للواجب وجودا خاصا عرض له مطلق الوجود فان اريد بكون
بكون وجوده زايدا على ماهيته هذا المعنى فلا مخالفة بين الحكماء وبينهم في هذه المسئلة
وان ارادوا ان له ماهية مفهومها غير مفهوم الوجود عرض له مفهوم الوجود فهذا ما لم
من هذا الدليل فاعرف هذا فانه دقيق غريب قال الثامن مبدا الممكنات اقول
هذا هو الوجه الثامن من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زايد على ماهيته وتقريره
ان يقال مبدا الممكنات اعني الواجب تعالى لو كان الوجود وحده من غير اقتران بماهية
فالمبدا اما نفس الوجود او هو مع قيد التجرد الذي هو قيد سلبي فلو كان نفس الوجود
لشاركه في المبدائية كل وجود لان كل وجود مساو لوجود الواجب في تمام الماهية
كما بينا ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات وهو مع

وموضوع ولو كان مع التجرد يلزم ان يكون السلب جزءا من مبدا الممكنات فيكون مبدا الممكنات
معدوما لان المركب من الموجود والمعدوم معدوم وانه باطل وفي هذا الوجه ضعيف لانا لا نم
ان وجود الواجب تعالى مساو لساير الوجودات في تمام الماهية بل وجود الواجب تعالى مباين
لوجودات الممكنات في الماهية اعني وجوده الخاص واما قوله لان الوجود مفهوم مشترك
ممنوع وان سلم فلا يلزم منه الا ان مطلق الوجود الذي هو لازم لوجود الواجب ووجود
الممكنات امر واحد ولا يلزم من الاشتراك في اللوازم المساواة بين الماهيات الملزومة
التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات قال قيل التجرد اقول قيل على هذا الوجه
بانه لم لا يجوز ان يكون المبدا نفس الوجود قوله لو كان كذلك لشاركه في المبدائية كل وجود
قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون شرط تاثير الوجود في الغير تجرده عن الماهية وساير الوجودات
لما كانت مقترنة لم تكن مؤثرة لفقدان شرط التاثير وهو التجرد فلا يلزم ان كل وجود يكون
سببا للتاثير في الغير لان الاثر تخلف عنه لاجل فقدان شرط يمكن حصوله معه وهو التجرد
اذ مفهوم الوجود لا ينافي التجرد ح وهذا الجواب ضعيف لانا لا نم ان التجرد يمكن حصوله
مع كل وجود لانا بينا ان وجود الواجب مباين لوجودات الممكنات قال الثالث
ان وجوده معلوم اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب
زايد على ماهيته وتقريره ان يقال وجوده تعالى معلوم بديهة او استدلالا وذاته غير معلومة
فيكون وجوده غير ذاته وفيه نظر لانا لا نم ان وجوده الخاص الذي هو عبارة عن
حقيقته معلومة بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لهذا الوجود ولساير الوجودات
ولا يلزم من العلم باللازم العلم بالملزوم قال احتج الحكماء اقول احتج الحكماء على
ان وجوده تعالى عين ماهيته بانه لو زاد على ماهيته لكان عارضا للماهية فاحتاج الى معروضه الذي

هو الماهية ضرورة فيكون ممكنا لان كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا لاحتاج الى سبب فذلك
السبب ان كان سببا عارضا سابقا وهو ذاته يلزم ان يكون ذاته متقدما على وجوده
بالوجود لوجوب تقدم العلة الموجبة على المعلول بالوجود فيكون لذاته وجود قبل
وجوده وننتقل الكلام الى ذلك الوجود فيلزم التسلسل وان كان سببا مباينا اعني غير ذاته
يلزم ان يكون ذاته محتاجة في وجوده الى الغير فيكون ذاته ممكنا وهو باطل واجيب عن
احتجاج الحكماء بان سبب وجوده هو العلة القابلة اعني ذاته ولا يجب تقدم ذاته على وجوده
بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة على وجوداتها بالوجود
ولا يجب تقدم ذاته على ذاته بالوجود واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدم اجزاء الماهية
على الماهية ليس بالوجود فان وجود الجزء والكل واحد على مذهب الحكماء وفيه نظر اذ الفرق
واضح بين العلة الموجبة والعلة القابلة فان الاولى مفيدة للوجود والمفيد للغير شيئا لا بد ان
يكون له ذلك الشيء والثانية مستفيدة للوجود والمستفيد للشيء لا بد وان لا يكون له
ذلك الشيء والا يلزم تحصيل الحاصل فان قلت لا نسلم ان المفيد للوجود لشيء لا بد وان
يكون له وجود قبل ذلك الشيء وانما يلزم ذلك ان لو افاد الوجود لغيره اما لو افاد لنفسه
فلا والا لزم كون الشيء موجودا مرتين قلت المحتاج الى العلة الموجدة على تقدير الفرض
هو وجوده لا الماهية والمفروض ان العلة الموجدة للوجود هو الماهية فيكون الماهية ح
مفيدة للوجود للغير فيجب ان يكون له وجود قبل وجوده فيلزم التسلسل المذكور وفيه نظر
فان وجوده وان كان غير ماهيته لكنه ليس وجود الغير ماهية فلا يلزم ذلك فلا نسلم ان اجزاء
الماهية ليست متقدمة عليها بالوجود كيف وقد صرحوا بان اجزاء الماهية تقدمها على الماهية
بالوجود الذهني والخارجي قال ومع اتصاف الشيء اقول هذا الفرع يمكن ان

ان يكون جوابا عن سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجود الواجب
زايدا على ذاته وسببه صفة قايمة بذات واجب الوجود فلا يلزم تقدم ذات واجب الوجود
على وجوده بالوجود ولا احتياج ذاته في وجوده الى سبب منفصل وتقرير الجواب هو
ان يقال اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون لاجل صفة قايمة بذلك الشيء فان قيام
الصفة بذلك الشيء فرع على كون ذلك الشيء موجودا فيكون وجود ذلك الشيء سابقا على
تلك الصفة فلو تعلل كون ذلك الشيء موجودا بتلك الصفة يلزم تقدم تلك الصفة
على وجود ذلك الشيء ولزم الدور وهذا يتفرع على كون وجود الواجب الوجود زايدا
على ماهيته اذ اذا كان نفس ماهيته فلا احتياج الى هذا والحق ان هذا اما تتمة احتجاج
الحكماء او تذنيب لهذا البحث ففي تسميته بالفرع تعسف قال الرابع ان
المعدوم اقول لما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث العدم فنقول المعدوم
ليس بثابت في الخارج حالة العدم وهذا معنى قولهم المعدوم ليس بشيء لان المعدوم ان
كان مساويا للمنفي او اخص منه يصدق المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت ينتج
المعدوم ليس بثابت وهو المدعى وان كان المعدوم اعم من المنفي فالمعدوم لم يكن
نفيا صرفا ولا عدما محضا والا لما بقي فرق بين العام والخاص اعني المعدوم والمنفي
وهو باطل واذا لم يكن المعدوم نفيا صرفا فكان ثابتا والمعدوم يقال على المنفي اذ
التقدير هو ان المعدوم اعم من المنفي فيصدق بعض المعدوم المنفي والمعدوم ثابت ينتج
المنفي ثابت هف واذا بطل كون المعدوم اعم من المنفي تحقق احد الاحتمالين الاولين
ويلزم المط كما عرفت وفيه نظر لانه ان اراد بالمعدوم المعدوم الممكن فالحصر ممنوع
اذ بينه وبين المنفي مباينة وان اراد بالمعدوم المعدوم المطلق فلم لا يجوز ان

يكون اعم من المنفي ويكون نفيا صرفا قوله لو كان نفيا صرفا لم يبق فرق بين العام
والخاص قلنا لا نم بل يمتاز الخاص عنه بانه يمتنع وجوده في الخارج دون العام
لجواز حصوله في المعدوم الممكن سلمنا ان للمعدوم ثبوتا بوجه ما اي يكون له ثبوت
اذا وجد في ضمن المعدوم الممكن فالصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح
ان يكون كبرى في الشكل الاول قال احتجت المعتزلة اقول احتجت المعتزلة
على ان المعدوم حال العدم ثابت بحجتين الاول ان المعدوم لكونه معلوما بعضه
كطلوع الشمس غدا الان دون بعض ككثير من المعدومات التي لا تخطر بالبال ولكونه
مقدورا بعضه كالحركة التي اقدر عليها دون بعض كالطيران الى السماء ولكونه
مرادا بعضه كالمشي الى بيت الحبيب دون بعض كالمشي الى بيت الرقيب متميز
اذ لو لم يكن متميزا لاستحال الحكم على بعضه بهذه الامور وعلى البعض بعدم ثبوتها وكل
متميز ثابت لان كل متميز ثبت له التميز وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في الخارج فكل
معدوم ثابت وهو المط الثاني ان الامتناع نفي محض لانه صفة للممتنع الذي هو
منفي وصفة المنفي نفي محض والا لزم قيام الوجودي بالمنفي وهو بط واذا كان
الامتناع نفيا محضا فالامكان امر ثابت لكونه نقيضا للامتناع ووجوب
كون احد النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان امرا ثابتا فالمعدوم الموصوف
به اعني المعدوم الممكن ثابت ضرورة وهو المط واجيب عن احتجاج المعتزلة بان
الاحتجاج الاول منقوض بالممتنعات والخيالات والمركبات ونفس الوجود و
وتوجيه النقض ان يقال لو صح ما ذكرتم يلزم ان يكون الممتنعات متحققة
في الخارج لانا نتصورها ونعقل امتياز بعضها عن بعض اذ نعقل الامتياز بين

بين شريك الباري واجتماع الضدين كما في المعدومات الممكنة مع ان الممتنعات غير
متحققة في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون المتخيلات كانسان ذي راسين وانسان
عديم الراس ثابتة في العدم بمثل هذا البيان مع انها غير ثابتة اتفاقا وكذا يلزم ان يكون
المركبات ثابتة في العدم بمثل ما ذكر لكن ثبوتها فيه محال اذ المركب عبارة عن مجموع الاجزاء متلاقية
متماسة مع هيئة مخصوصة وذلك لا يتصور في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون وجودات
هذه الماهيات قبل دخولها في الخارج متحققة في الخارج بمثل ما ذكر مع ان تلك الوجودات
غير متحققة في العدم لمناقضة الوجود والعدم والحاصل ان التميز الذهني لا يستدعي
الثبوت الخارجي بالنقوض الاربعة واجيب عن الاحتجاج الثاني بان الامكان
والامتناع من الامور العقلية التي لا تحقق لها في الخارج على ما سنبينه واذا كان
كذلك فلا يلزم من ثبوت الامكان الثابت في العقل للمعدوم الممكن ثبوته في
الخارج ضرورة قال الخامس في الحال اتفق الجمهور اقول قد اتفق جمهور العقلاء
على نفي الحال وقد عرفت تفسيره وقال بالحال القاضي ابو بكر من الاشاعرة وابو هاشم
من المعتزلة وامام الحرمين في اول امره واحتجوا على ذلك بحجتين الاول ان الوجود
وصف مشترك بين الموجودات وهو ليس بموجود اذ لو كان موجودا لساوى
غيره من الماهيات في الوجود فيزيد وجود الوجود على ماهيته لان ماهيته مخالفة
لساير الماهيات وما به المساواة زايد على ما به المخالفة فللوجود وجود اخر زايد
عليه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وانه محال فثبت ان الوجود
ليس بموجود ولا بمعدوم ايضا لانه لا يتصف بالوجود لمنافيه وهو العدم واذا
لم يكن الوجود موجودا ولا معدوما فيكون الوجود صفة غير موجودة ولا معدومة

فان وجد كل واحد مما به المشاركة وما به المخالفة

قايمة بالوجود وهو المحال فثبت القول به الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية لكون اللون جنسا لهما ويخالفه في السوادية اي في خصوصية السواد وما به المشاركة غير ما به المخالفة كان احدهما قايما بالاخر والا استغنى كل منهما عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة لوجوب افتقار اجزاء المركب بعضها الى بعض واذا كان احدهما قايما لزم قيام العرض بالعرض لكونهما عرضين اذ لو كان احدهما او كلاهما جوهرا يلزم تركب السواد الذي هو عرض من الجوهر والشي سنذكره وان عدم كل ما به المشاركة وما به المخالفة او عدم احدهما لزم تركب السواد الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع واذا كان كل منهما لا يكون موجودا ولا معدوما ثبت القول بالحال وهو المدعى وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم قيام احدهما بالاخر الاستغناء فان الحيوان والناطق ليس احدهما قايما بالاخر مع ان لاحدهما افتقارا الى الاخر قال والجواب عن الاول

اما الجواب عن الاحتجاج الاول ان الوجود موجود قوله لو كان موجودا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك بل وجوده عين ذاته ويمتاز عن ساير الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض لماهيته بخلاف ساير الموجودات فلا يتسلسل وانت تعلم ان هذا لا يصح على مذهب الاشعري فان وجود الماهيات عنده غير عارض لها ولا على مذهب الحكماء فان وجوده تعالى عندهم عين ذاته فهذا القيد السلبي لا يصلح للتميز على المذهبين والجواب عن الاحتجاج الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قايمتان بالجسم الاسود الا ان قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا يلزم الاستغناء او نقول احدهما قايمة بالجسم والاخرى قايمة بتلك القايمة بالجسم قوله

قوله قيام العرض بالعرض وهو ممتنع قلنا امتناع قيام العرض بالعرض ممنوع او نقول التركب من اللونية والسوادية في العقل لا في الخارج اذ وجود اللون في الخارج بعينه وجود السوادية اذ ليس شي في الخارج هو اللونية يغاير شيئا هو السوادية واذا كان كذلك فلو عدما او احدهما في الخارج لا يلزم تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر وفيه نظر وهو ان التركب العقلي يستلزم التركيب الخارجي والا لكان حكم العقل بالتركب فيما لا تركب فيه جهلا واذا كان مركبا في الخارج يلزم ما ذكرنا وفي النظر نظر فتامل قال الفصل الثاني اعلم ان لكل شي حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة في نفسها مغايرة لكل ما عداها لازما كان او مفارقا ولنضرب لك مثلا في الانسانية ونقول الانسانية من حيث هي انسانية لا واحدة ولا كثيرة على معنى ان كلا منهما او احدهما ليس نفس مفهومها ولا داخلا في مفهومها وان لم تخل الانسانية عن صدق احدهما عليه لا في الخارج ولا في الذهن وكذا القول في ساير المتقابلات اللاحقة بالانسانية كالوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فالماهية من حيث هي تسمى المطلق وتسمى الماهية بلا شرط شي وان اخذت الماهية مع المشخصات واللواحق العارضة لها تسمى مخلوطا اي بالمشخصات واللواحق وتسمى ايضا الماهية بشرط شي وهو اي المخلوط موجود في الخارج وهو ظاهر وكذا الاول اي الماهية بلا شرط شي موجودة لكونها جزءا من الماهية المخلوطة الموجودة في الخارج لتركب المخلوطات من الماهية مع المشخصات واللواحق كما مر وجزء الموجود موجود فالماهية بلا شرط شي موجودة وان اخذت الماهية بشرط العراء عن المشخصات واللواحق تسمى مجردا اي عن المشخصات واللواحق وتسمى ايضا الماهية بشرط لا شي اي بشرط ان لا شي معه من المشخصات واللواحق والمجرد عن المشخصات انما يكون في العقل دون الخارج اذ كل موجود في الخارج متشخص وان كان كون ذلك المجرد من اللواحق لان

في العقل

كونه في العقل ايضا اعتبار فلا يكون مجردا الا ان المراد بكونه مجردا تجريد العقل اياه
عن اللواحق الخارجية فعلم مما ذكرنا ان المجرد والمخلوط يتباينان تباين الاخصين
تحت اعم وهو المطلق فان المطلق اعم منهما وينقسم اليهما اذ نقول الماهية اذا اخذت
مع المشخصات فهو المخلوط وان اخذت مع حذف المشخصات فهو المجرد فكان
الماهية المطلقة جنسا لهما وهما نوعان لها يمتاز كل منهما عن الآخر بفصل وهو الاخذ
مع المشخصات والاخذ مع حذفها وبما ذكرنا من ان المجرد يباين المخلوط ظهر ضعف
ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا ازلا وهو المسمى
بالمثل الافلاطونية معللا بان المجرد هو الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية
وجزء الموجود موجود وانما قلنا ذلك اذ يمتنع ان يكون المخلوط جزءا مشتركا بين
المخلوطات ضرورة وهو باق لا يفسد بفساد المخلوطات كما الفاسد هو الانسانية
المحسوسة وانما قلنا ظهر ضعف زعم افلاطون لان احد المتباينين لا يكون جزءا من
المباين الآخر **قال** الثاني اقسامها **اقول** البحث الثاني في اقسام
الماهية فنقول الماهية اما ان تكون بسيطة وهي التي لا جزء لها واما ان تكون مركبة
وهي التي لها جزء والمركبة اما مركبة خارجية اي ملتئمة عن اجزاء متميزة في الخارج بان يكون
وجود بعضها متميزا عن وجود الآخر وهي في الجواهر كالانسان المركب من البدن
والروح فان وجود الروح متميز عن وجود البدن ولهذا يبقى عند فناء البدن وفي
الاعراض كالمثلث المركب من الخطوط الثلثة فان وجود كل خط متميز عن وجود
الخط الآخر او مركبة عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج بل في العقل وتلك في الجواهر كالمفارقات
مثل العقول ان جعلنا الجوهر جنسا لها وذلك لانه لا بد لها من فصول تميز بعضها عن بعض
فالعقول مركبة من الجواهر ومن فصول لها في العقل وفي الخارج بسيط ليس لها اجزاء
متميز بعضها عن بعض وفي الاعراض كالسواد المركب من اللونية ومن خصوصية السواد

السواد وهي قابضية البصر وهذا الامتياز في الذهن لان الذهن يحكم بان اللونية فيه مغايرة
لقابضية البصر من حيث هي واما في الخارج فلا امتياز لان اللونية وقابضية البصر ان
كانا محسوسين كان الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بداهة وان
كان احدهما محسوسا فقط كان الاحساس بالسواد اما احساسا باللونية المطلقة او بقابضية
البصر وذلك باطل ايضا وان لم يكن شيء منهما محسوسا فان لم يحصل عند الاجتماع محسوس لم يكن
السواد محسوسا اصلا وان حدث فهو معلول لاجتماعهما خارج عنهما لخروج المعلول عن العلة
عارض لهما فالتركب لا يكون في السواد بل في قابله وفاعله اذ لا نعني بالسواد الا الكيفية
المحسوسة فعلم بان اجزاء السواد لا تتميز بعضها عن بعض وفي هذا الدليل انظار مشهورة لا تليق
بالكتاب فذكرناه ثم الاجزاء اما ان تكون متداخلة ان كان بينهما عموم وخصوص كالاجناس والفصول
التي هي اجزاء الانواع او متباينة ان لم يكن كذلك والاجزاء المتباينة اما متشابهة كوحدات
العشرة المتشابهة في الوحدة او متخالفة والمتخالفة اما متخالفة عقلية غير محسوسة كالهيولى
والصورة او متخالفة خارجية محسوسة كاعضاء البدن وايضا فالاجزاء اما ان تكون
وجودية باسرها اي لا يدخل العدم في مفهوماتها وهي اما حقيقية اي لا يكون من الامور
النسبية كما سبق مثاله في العشرة المركبة من الوحدات او تكون اضافية باسرها كاجزاء
الاقرب فانه مركب من القرب وزيادة القرب وكل منهما اضافي او تكون ممتزجة من
الاجزاء الحقيقية والاضافية كالسرير فانه مركب من الاجزاء الحقيقية وهي الاخشاب ومن
النسبة التي هي ترتيب الاخشاب المعتبرة في مفهوم ماهية السرير واما ان تكون الاجزاء
بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فانه وضع لامر ثبوتي يكون مبدأ لغيره
ولا يكون له مبدأ **قال** فروع **اقول** هذه فروع لمباحث انقسام الماهية
الفرع الاول هو ان الماهية البسيطة قيل البسائط غير مجعولة بجعل جاعل اذ لو كانت
مجعولة لكانت محتاجة الى سبب ضرورة ولو كانت محتاجة الى سبب لكانت

ممكنة اذ المحوج الي السبب هو الامكان علي ما بينه وكلا الامكان اضافة تعرض للشي بالقياس
الي غيره فيستدعي شيئين والبسايط ليس فيها شيئان والا لكانت مركبات فلا يعرض
للبسايط قلنا الامكان اعتبار عقلي تعرض للبسايط بالنسبة الي وجودها وذلك
لاينافي البساطة الفرع الثاني الماهية المركبة ان قام بنفسه استقل احد اجزائه اي يكون
احد اجزائه قايما بنفسه وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل كالجسم المركب من الهيولي
القايم بنفسها والصورة القايمة بالهيولي لكونها حالة في الهيولي وان قام المركب بغيره
قام بذلك الغير جميع اجزاء المركب كالسواد المركب من اللونية وقابضية البصر القايمين
بالجسم الاسود او قام بذلك الغير بعض المركب وقام البعض الاخر بالبعض القايم بالغير كالحركة
السريعة فان الحركة قايمة بالغير الذي هو محلها والسرعة قايمة بالحركة فان قلت المركب القايم
بنفسه يجوز ان يكون جميع اجزائه مستقلا كالانسان المركب من البدن والنفس الناطقة
فلا يجب ان يكون بعض اجزائه مستقلا دون بعض قلت ذلك اجيب فان في كل مركب
لابد من جزء صوري وهو قايم ببقية الاجزاء قال الثالث يجب اوله
هذا هو الفرع الثالث للماهية المتداخلة الاجزاء قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود
الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو باطل او لا يكون
الجنس علة للفصل ايضا فيستغني كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع التركيب منهما فلا يحصل
منهما ماهية مركبة في الخارج لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب الي البعض لكن التركيب منهما واقع
فيكون الفصل علة لوجود الجنس وهو المط قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشي
في الجملة اي العلة الناقصة نختار ان الجنس علة للفصل قوله فيلزم الفصل الجنس قلنا
لا نم اذ لا يلزم من علية الجنس للفصل بهذا المعنى استلزام الجنس للفصل فانما يلزم ذلك
لو كان الجنس علة تامة للفصل وان اردتم بالعلة ما يوجب الشي اي جميع ما يتوقف عليه
الشي اعني العلة التامة نختار ان كلا منهما ليس علة للاخر قوله فيستغني كل منهما عن الاخر

قلنا لا نم ذلك اذ لا يلزم من عدم علية احدهما للاخر بمعنى العلة الموجبة الاستغناء مطلقا اي
استغناء كل منهما عن الاخر لجواز ان يكون الفصل محتاجا الي الجنس كالقوى النباتية القايمة
بالجسم النباتي فان كلا منهما ليس علة تامة للاخر مع ان لاحدهما احتياجا الي الاخر قال
الثالث في التعين اقول لما فرغ من مباحث الماهية شرع في البحث عن الامور
اللاحقة بها وهي التعينات اذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية من حيث هي لا تنافي الشركة
اي يجوز حملها على كثيرين والشخص يابى الشركة اي يمتنع حمل الشخص على كثيرين فالشخص مغاير
للماهية فاذن في الشخص امر زايد علي الماهية هو التشخص والتعين ويدل علي وجود التشخص
والتعين امران اي يدل على كون التعين امرا ثبوتيا امران الاول ان التشخص جزء من الشخص
الموجود في الخارج فيكون التشخص موجودا في الخارج لان جزء الموجود موجود ضرورة وهذا
ضعيف لانه ان اراد بالشخص الموجود في الخارج معروض التشخص فلا يلزم من وجوده وجود
التشخص اذ لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض وان اراد به المجموع المركب منهما فلا نم
انه موجود الثاني لو كان التعين امرا عدميا لكان عدما لتعين اخر اذ لو لم يكن عدما لتعين اخر
لكان عدما للاتعين العدمي فيكون ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت والتقدير بخلافه واذا
كان التعين عدما لتعين اخر فيكون احد التعينين ثبوتيا لان ذلك التعين الذي هذا
عدمه ان كان ثبوتيا فظاهر وان كان عدميا يكون هذا ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت
واذا كان احد التعينين ثبوتيا وهو مماثل للتعين الاخر اذ حقيقة التعين حقيقة واحدة
فيكون التعينان ثبوتيين وهو المدعي ولقايل ان لا نسلم تماثل التعينات اذ لو تماثلت
التعينات في مفهوم التعين لم يحصل التشخص من انضمام التعين الي الماهية لان ضم الكلي
الذي هو التعين الي الكلي الذي هو الماهية لا يفيد الجزئية كما يقال الانسان العالم الورع
الذي تكلم في وقت كذا في يوم كذا فمعنى كل منهما شركة وعند نظر لانا لا نم ان
اللاتعين امر عدمي وان سلم جاز ان يكون التعين واللاتعين امران عدميان

كالامتناع والاستناع وايضا لم لا يجوز ان يكون عدما لامر ثالث ولقايل ان يقول
ذلك الامر الثالث ان كان معدوما يكون التعين امرا ثبوتيا اذ عدم المعدوم ورفعه
ثبوت وان كان امرا موجودا فذلك يكون متعينا فيكون موصوفا بالتعين والشي
لا يكون موصوفا بعدمه قال وانكره المتكلمون اقول انكر المتكلمون
كون التعين امرا ثبوتيا زايدا علي الماهية محتجين بوجوه الاول ان التعين لو زاد
علي الماهية لتشارك افراد التعين في التعين لان التعين حينئذ ماهية مشتركة بين افراده
مقولة عليها وتمايزت تلك الافراد بعضها عن البعض بتعين اخر فللتعين تعين اخر
والكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل واجيب بان التعين مقول علي افراده
قولا عرضيا كالماهية المقولة علي الجوهر والعرض كذلك وان التعينات متخالفة ومتمايزة
بالذات لا بتعين اخر فلا حاجة الي تعينات اخر فلا يلزم التسلسل الثاني ان التعين
لو زاد علي الماهية فاختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة عن غيرها
اي يتوقف علي تميز الحصة متوقف علي اختصاص التعين بهذه الحصة لان غير المتعين
غير متميز فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس اي
النوع ما ذكرتم لكن الاختصاص حاصل فلا يصح ما ذكرتم واجيب عن الدليل بان اختصاص
التعين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبله حتي يلزم الدور الثالث
ان التعين لو كان موجودا زايدا علي الماهية فاتصاف التشخص الي الماهية يستدعي
وجود الماهية لامتناع انضمام التعين الموجود الي المعدوم فوجود الماهية قبل لحوق
هذا التعين به اما ان يقتضي تعينا اخر فيلزم وجود الماهية بدون التعين وهو
المط واجيب بان الوجود انما يلحق الماهية مع التعين فلا يلزم التسلسل ولا المط
وانما يلزم ذلك ان لو كان لحوق التعين بالماهية متاخرا عن لحوق الوجود وهو
ممنوع قال فرع اقول هذا فرع علي كون التعين امرا وجوديا زايدا

زايدا قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوع تلك الماهية في
شخصها اذ لو تعددت تلك الاشخاص كان لكل منها تعين لا يوجد في الاخر وذاته
فيلزم ان يكون الماهية مستلزمة للتعينات المختلفة لكونها مقتضية لها لذاتها
وهو بط لامتناع التخالف بين لوازم الطبيعة الواحدة والا اي وان لم يكن الماهية
مقتضية للتشخص لذاتها فتعلل تشخص الماهية بتشخص موادها واعراض تكتنف بموادها
من الفصل والوصل والوضع والمكان والزمان والحركة الي غير ذلك لان تعليل
تشخص الماهية بالمباين مح لان نسبة المباين عن الماهية الي جميع اشخاصها علي السوية
فلو اقتضي اختصاص تعين الشخص دون غيره لزم الترجيح بلا مرجح وهو بط وباطلت
في التعين مح ايضا لان الحال متاخر عن المحل والعلة متقدمة فيتعلل بمحل التعين وهو
المواد واعراضها المكتنفة بها كما ذكرنا فيتعدد الاشخاص بتعدد المواد قيل عليه لا يجوز
ان يكون تشخص الماهية معللا بتشخص المواد وعوارضها فان تشخص المواد ان تعلل بماهيتها
لم تتعدد بزعمكم بان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في الشخص
والا تعلل بتشخص موادها وعوارضها فللمواد مواد اخر فتسلسلت المواد
والحق احالة تعليل تشخص افراد الماهية الي ارادة الفاعل المختار لكسبي فانه تعالي
يقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها قال الفصل الرابع في الوجوب والامكان
اقول الفصل الرابع في الوجوب والامكان والحدوث وفي هذا الفصل مباحث
الاول في ان هذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب
والامكان فلوجهين الاول فلانهما لو وجدا في الخارج ولم يكونا من الاعتبارات
العقلية لكان نسبة وجود الوجوب الي الماهية بالوجوب ونسبة وجود الامكان
الي الماهية بالامكان والا فيكون نسبة وجود الوجوب الي الماهية بالامكان ونسبة
وجود الامكان الي الماهية بالوجوب وح يكون الوجوب ممكنا والامكان واجبا

ولو كان كذلك لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب الموصوف به لامكان ووجوب
الممكن لاتصافه بالامكان الموصوف بالوجوب وهو مح فثبت ان نسبة وجود
الوجوب الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان وح
ستل الكلام الى نسبة وجود الوجوب الى ماهيته ونسبة وجود الامكان الى ماهيته
فيلزم التسلسل واما ثانيا فلان اقتضاء الوجود بحسب الذات الذي هو عبارة
عن الوجوب في الحقيقة اي اقتضاء الشئ الوجود لذاته ولا اقتضاء الوجود بحسب الذات
الذي هو عبارة عن الامكان الذي هو محوج الى الايجاد الذي هو سابق على وجود
الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب ووجود الممكن اعني ان الوجوب
سابق على وجود الواجب لان ما لا يقتضي الوجود اي لا يستحقه لا يحصل له الوجود
والامكان سابق على وجود الممكن لانه سابق على الايجاد ولان الشئ ما لم يحتج في الوجود
الى الغير لم يحصل له الوجود والايجاد سابق على وجود الممكن بديهة فالامكان سابق
على وجود الممكن فلو كان كل منهما امرا وجوديا لزم تقدم الصفة على الموصوف
في الوجود لكون وجود الواجب موصوفا بالوجوب ووجود الممكن بالامكان وتقدم
الصفة على الموصوف مح لان ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف
في نفسه وفيه نظر اذ الوجوب ليس متقدما على وجود الواجب بل هو عينه
والمراد بالامكان ان كان هو الامكان الاستعدادي فهو ليس بصفة لوجود الممكن
بل هو صفة لماهية وان كان المراد به الجهة فهو ليس بمحوج الى السبب وليس بسابق
على الايجاد لكونه متاخرا عن الوجود لكونه نسبة بينه وبين الماهية قال
اقول قيل على الدليلين على سبيل المعارضة بان الوجوب
والامكان يناقضان الامتناع الذي هو عدمي لكونه محمولا على العدم وهما يكونان
وجوديين لان نقيض العدمي وجودي ضرورة قلنا نقيضه يكون عدما للموجود

لوجود خارجي يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية والوجوب ليس نقيضا
لما يكون عدما لموجود خارجي وكذا الامكان لكون كل منهما نقيض الامتناع والامتناع
ليس عدما لموجود خارجي بل هو من الاعتبارات العقلية قال واما القدم
اقول واما ان القدم والحدوث من الاعتبارات العقلية فلانهما لو وجدا
في الخارج لكان للقدم قدم وحدوث وللحدوث الحدوث العدم وقدم الحدوث فيكون القديم
حادثا لاتصافه بالقدم واتصاف القدم بالحدوث ح ويكون الحادث قديما لاتصافه بالحدوث
واتصاف الحدوث بالقدم ح وكلاهما محالان واذا قدم القدم وحدث الحدوث فينتقل
الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث لزم التسلسل قال الثاني في احكام الوجوب اقول
البحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربع الاول ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب
لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لانه يجب ح ارتفاعه بارتفاع الغير ح فلا يكون
واجبا لذاته اذ الواجب لذاته هو الذي يستحيل ارتفاعه مطلقا الثاني من احكام
الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يكون مركبا
لاحتياج المركب الى الاجزاء المغايرة للمركب لكون الجزء غير الكل فلو كان الواجب لذاته
مركبا لكان محتاجا الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وانه
مح الثالث من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته لو قدر كونه ثبوتيا
كان هو عين الذات لا زائدا على الذات كما هو مذهبهم ايضا اذ لو كان زائدا على الذات
لاحتاج الى الذات التي هي غيره لكونه خارجا عن الذات قايما به والممكن لكون المحتاج
الى الغير ممكنا لذاته فالوجوب لذاته يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته يكون ايضا
ممكنا لذاته كما عرفت ومما قيل على هذا الدليل من الاعتراض وهو ان الوجوب لذاته
نسبة بين الذات ومن الوجود فيتاخر عن الذات لكون النسبة متاخرة فيزيد
على الذات لامتناع كون المتاخر عن الشئ نفس ذلك الشئ وجزءه المتقدم عليه ينافي

الغرض المذكور اعني تقدير كون الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه امرا ثبوتيا لان النسب
من الامور العدمية كما سبق السابع من احكام الوجوب بالذات ان الواجب
بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود
وسنذكر عدم كون اشتراك الوجوب بين اثنين في الالهيات في اثبات وحدانيته تعالى
قال الواجب اقول هذا يمكن ان يكون اشارة الى جواب سؤال
مقدر تقريره ان يقال الوجوب لذاته جاز ان يكون مشتركا بين اثنين لكونه واقعا
لان صفات الله تعالى كلها واجبة والا امكن زوالها عن ذاته وانه محال فيكون الوجوب
مشتركا بين الواجب لذاته وبين صفاته فبطل قولكم ان الوجوب لذاته لا يكون
مشتركا بين اثنين والجواب عنه ان ذات واجب الوجود اذا اتصف بصفات
فالوجوب لذاته انما هو للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة بالذات
فلا يمكن زوالها نظرا الى الذات قال الثالث في احكام الامكان اقول
البحث الثالث في احكام الامكان وهي اربع الاول ان الامكان محوج الى السبب
اي علة الاحتياج الى المؤثر انما هو الامكان لان الممكن لما استوى طرفاه اعني طرف
الوجود وطرف العدم بالنسبة اليه امتنع ان يحصل وجوده الا لمرجح لامتناع الترجيح
من غير مرجح والعلم بامتناع الترجيح من غير مرجح بديهي فان قلت لو كان امتناع
الترجيح من غير مرجح بديهيا لكان عند العقل كسائر البديهيات كقولنا الواحد
نصف الاثنين ونحوه كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لكن
اذا عرضناه على العقل لم نجده في قوة سائر البديهيات ونحقق التفاوت بل
على تطرق الاحتمال اليه قلت الفرق بين امتناع الترجيح من غير مرجح وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين ونحوه من البديهيات عند العقل انما هو للالف بهذه
البديهيات والاستيناس بها دونه وذلك لا يقدح في بداهتها قال

قبل الحاجة اقول قيل على الدليل المذكور ان الحاجة الى المؤثر ليست صفة ثبوتية
لانها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لانها صفة الممكن اذ يقال الممكن محتاج الى المؤثر
واذا كانت ممكنة فيكون لها حاجة اخرى وينتقل الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل
وايضا لو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لكانت متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة
الذي تثبت الحاجة اليه لتقدم الحاجة على تاثير المؤثر في الممكن لان الشيء ما لم يحتج
الى المؤثر لم يؤثر المؤثر فيه وتاثير المؤثر متقدم على وجود الاثر اعني على وجود الممكن
لكن تقدم الحاجة على الممكن الموصوف بها محال لامتناع تقدم الصفة على الموصوف
فعلم من هذين الدليلين ان الحاجة عدمية واذا كانت الحاجة عدمية فلا يكون
لها علة اذ الامور العدمية لا تحتاج الى العلة والمؤثرية ايضا ليست ثبوتية لان
المؤثرية لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر فكانت
محتاجة الى المؤثر لاحتياج الصفة الى الموصوف والنسبة الى المنتسبين فكانت ممكنة
واذا كانت ممكنة تفتقر الى مؤثر اليه مؤثرية اخرى وينتقل الكلام الى مؤثرية المؤثر
ويتسلسل واذا كانت المؤثرية عدمية فلا يمكن ان يحصل بواسطتها من المؤثر وجود
الممكن ضرورة وايضا تاثير الشيء في الشيء غير معقول لان التاثير حال الوجود ايجاد
للموجود وايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو محال وحال العدم يكون ايجاد الشيء حال عدمه
وايجاد الشيء حال عدمه يقتضي وجوده حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وايضا
لو احتاج الوجود لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لامكانه الى مرجح لكن
العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر قال والجواب اقول والجواب
عن الشك الاول وهو ان الحاجة عدمية وعن الشك الثاني وهو ان المؤثرية عدمية
بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية المؤثرية ان لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات
المؤثر مؤثرا اذ لا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون الشيء موصوفا به

كان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الموصوف به امرا
معدوما وفيه نظر لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون محتاجا حتى يتوجه عليهم
ما ذكره بل قالوا ان الحاجة ليست معللة بالامكان لكونها صفة عدمية مستغنية
عن العلة وكذا ما قالوا ان الشيء لا يكون مؤثرا بل قالوا لا يمكن ان يصدر عن المؤثر
المؤثرية التي هي صفة عدمية وجود الاثر اللهم الا ان يقول المشكك اذا ثبت
ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا وان المؤثرية ايضا كذلك وجب ان لا يكون الممكن
محتاجا والشيء لا يكون مؤثرا الا ان عند الشيخ ابي علي لا فرق من قولنا ليس
الشيء محتاجا ومؤثرا وبين قولنا حاجته ومؤثريته عدمية فبطل ما ذكره
في تكون الجواب منع صحة قول الشيخ لا ما ذكره وعن الشك الثالث بان المراد
من التأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان وجود المؤثر يحصل وجود
وجود الاثر وح يسقط ما ذكرتم من الترديد وفيه نظر لانه ان اراد بالاستتباع
صدور وجود الاثر منه او امرا لا ينفك عن الصدور فالشك باق بحاله وان
اراد امرا ينفك عنه الصدور فذلك ينافي التأثير لغة واصطلاحا واجيب
ايضا عن الشكوك الثلاثة بجواب واحد وهو ان الحكم بان شيئا ما يحتاج
الى شيء امر بديهي لا يقبل التشكيك وفيه نظر اذ مجرد دعوى بداهة الشيء
لا يكفي في بداهته وعن الشك الرابع بان العدم ان لم يوصف بالامكان
فلا اشكال اذ الكلام في الممكن والعدم ليس بممكن ح وان وصف بالامكان
جاز ان يكون اثر المؤثر ويكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير من حيث
البحث عدم علة الوجود ولصعوبة هذا الاشكال اي الشك الرابع قيل
علة الحاجة هو الحدوث فقط او الامكان مع الحدوث حتى لا يحتاج عدم الممكن
الى المؤثر ويحتاج الوجود وليس كذلك لان الحدوث صفة الوجود فيكون

لكون متأخرا عن الوجود لتأخر الصفة عن الموصوف والوجود متأخر عن تأثير المؤثر فيه فهو وتأثيره
متأخر عن الحاجة كذلك والحدوث متأخر عن الحاجة بهذه المراتب فلا يكون علة للحاجة ولا جزءا من علتها فلا
شرطا لتأثيرها عليها لكون هذه الامور متقدمة على الحاجة قال الثاني اقول الحكم الثاني من احكام الامكان
هو ان الموصوف اي الممكن لا يكون ملكا الاولوية في وقوع ذلك الطرف لانه حين حصول
الطرف الراجح ان امكن طريان الطرف الاخر اعني الطرف المرجوح فاما ان يطرأ الطرف المرجوح
بسبب يعتبر الاولوية في حصول الطرف الراجح الى عدم ذلك السبب فلا يكون ملك الاولوية كافية
او يطرأ لا لسبب فلزم ترجح المرجوح بلا مرجح وهو مح وان لم يمكن طريان الطرف الاول واجبا
والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف قال الثالث اقول الحكم الثالث
من احكام الامكان هو ان الممكن ما لم يمتنع صدوره عن مؤثره اي ما لم يجب صدوره عن
علته التامة لم يوجد لانه لو وجد ولم يجب صدوره عن العلة التامة امكن ان يتخلف عن العلة
التامة لكن التخلف عن العلة التامة مح فامكان التخلف يكون ايضا مح لان امكان المح مح
وذلك المعنى اعني الصدور الممكن عن مؤثره يسمى الوجوب السابق واذا وجد فهو بوجوده
لا يقبل العدم والا لزم الجمع بين النقيضين واذا لم يقبل العدم يكون واجبا وهذا الوجوب
يسمى الوجوب اللاحق ويقال له الضرورة بشرط المحمول ايضا فالوجوبان انما عرضا للممكن لا من
ذاته لان السابق انما عرض له بالنظر الى العلة التامة والثاني بالنظر الى وقت وجوده فلا ينافيان
لتساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن قال الرابع الممكن اقول الحكم الرابع
من احكام الامكان هو ان الممكن يستحيل الاحتياج اي المؤثر حالة البقاء لان الامكان
الموجب للاحتياج الى المؤثر باق حالة البقاء واذا كان الموجب للاحتياج باقيا يكون
الاحتياج باقيا وانما قلنا ان الامكان حالة البقاء باق لان الامكان للممكن ضروري
والا لجاز ان ينفك عنه فينقلب الممكن اما واجبا او ممتنعا لان ما ليس بممكن منحصر فيهما
وانقلاب الممكن واجبا او ممتنعا مح وايضا لو كان ثبوت الامكان للممكن بالامكان لاحتاج

الممكن في حصول امكانه الى سبب يوجب حصوله فيه لكن تاثير المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان
لان الشيء ما لم يمكن امتنع تاثير المؤثر فيه فيلزم ان يكون الامكان سابقا على نفسه واذ ح
بذاته فيصل الممكن حالة البقاء مستغنيا عن المؤثر فعبارة ان كان في امر حاصل له يلزم
تحصيل الحاصل وهو مح او في امر متجدد فالحاجة الى المؤثر انما يكون للمتجدد دون الباقي فيلزم
فيلزم خلاف المفروض قلنا المراد بالتاثير دوام الاثر بدوام المؤثر وح لا يلزم تحصيل
الحاصل ولا خلاف المفروض قال الرابع في العدم اقول البحث الرابع في القدم
والقدم ينافي تاثير الفاعل المختار الموصوف به اعني القدم لان تاثير الفاعل المختار
في شيء مسبوق بالقصد اليه وقصد الفاعل المختار مقارن لعدم الاثر فيكون تاثير الفاعل
المختار في شيء مسبوق بعدم ذلك الشيء فلا يكون ذلك الشيء قديما لان القديم ما لم يسبق
وجوده بشيء والحكماء انما استندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب
بالذات لا بفعل بقصد فالحاصل ان الكل اجمعوا على عدم جواز استناد القديم الى
الفاعل المختار وجواز استناده الى الموجب ثم المتكلمون على نفي القدم عما سوى ذات الله
وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم صفاته لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا له
في الازل خمسة احوال هي الوجودية والحية والعالمية والقادرية والالوهية وهذه
الخامسة حال اثبتها ابو هاشم وهي علة للاحوال الاربع مميزة لذاته تعالى عن غيره فعلى هذا يكون
القدم امورا كثيرة ولقائل ان يقول هذا القول مبني على الاحوال فقط لا قول تبع المعتزلة
ومع ذلك فان الاحوال ليست امورا موجودة في الازل فلا يكون قدمه واعلم
ان المعنى بالقدم الحقيقي والحدوث يعلم بعيره من تفسير الحدوث قال
الخامس في الحادث اقول البحث الخامس في الحدوث وهو كون الشيء مسبوقا
بعدمه سبقا زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بحاجة الشيء في وجوده
الى غيره ويسمى حدوثا ذاتيا وللقدم ايضا معنيان مقابلان لمعنيي الحدوث
اه

اخرجها حصول الشيء على وجه لا يكون عدمه واقعا في زمان سابق على ذلك الحصول والثاني
عدم احتياج الشيء في وجوده الى غيره وقال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول اي الحدوث
الزماني يستدعي بالقدم مادة اعني المحل اعم من ان يكون هيولى او موضوعا وتقدمه اعني عدم
الزمان اما الاول وهو تقدم المادة فلان امكان وجود المحدث موجود قبل المحدث
والا لزم الانقلاب من الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
وانه بط فيكون لذلك الامكان محل غير المحدث يقوم به الامكان وذلك المحل هو المادة
فعلم ان الحادث مسبوق بمادة واما الثاني وهو تقدم المدة فلان عدم المحدث قبل
وجوده قبلية لا تكون بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة لوجوده ولا بالذات اي
العدم بالطبع كعدم الواحد على الاثنين لان المتقدم بالطبع يجامع مع المتاخر وعدم الشيء لا يجامع
مع وجوده ولا بالشرف لان العدم لا يكون اشرف من الوجود ولا بالمكان وهو ظاهر فهي
بالزمان فعلم ان الحادث مسبوق بزمان واجيب عن الاول اي عن الدليل الدال
على ان الحادث مسبوق بمادة بان الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية لا تستدعي
محلا واجيب عن الثاني اي عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بزمان بان القبلية
ليست منحصرة فيما ذكرتم حتى يتم ما ذكرتم بل قد يكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد فانها ليست
بالعلية والذات لعدم احتياجها ولا بالشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لان الزمان
لا يكون له زمان قال الفصل الخامس اقول الفصل الخامس في الوحدة والكثرة
وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في بيان حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة هي كون الشيء
بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية ويندرج تحتها ما لا ينقسم اصلا كالنقطة والمفارقات
وما ينقسم الى امور غير متشاركة في الماهية كالمركبات والكثرة ما يقابل الوحدة وفي
تعريف الوحدة نظر اذ يلزم ان لا يكون الكثرة المجتمعة من المختلفات وحدة
لا تصدق عليها هذا التعريف ثم الوحدة مغايرة للوجود ومغايرة للماهية فان الكثرة

من حيث هو كثير موجود والانسان الى العامة ومن حيث انه كثير ليس بموجود فلا امتناع ان يكون الشيء
واحدا وكثيرا من جهة واحدة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية بعين هذا الدليل في الوحدة وفيه نظر
ثابتة في الخارج لا بما فرض من الواحد الموجود في الخارج وجزء الواحد موجود في الخارج وفيه تأمل
في النفس ولان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لا امتناع ان يكون عدما صرفا
او عدما لامر آخر واذا كان الوحدة عبارة عن عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية
فيكون عدمية فيكون النقيضان اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو ممتنع لوجوب ان
يكون احد النقيضين وجوديا واذا بطل ذلك فالوحدة وجودية والكثرة عبارة عن مجموع
الوحدات فيكون الكثرة وجودية ايضا وفيه نظر لانا لا نسلم ذلك لجواز ان يكون الواحد في
النقيضين عدميين كاللاشيء واللاممكن وعورض هذا الدليل الدال على ان الوحدة امر وجودي بان
الوحدة ليست امرا ثابتا لان الوحدات لو وجدت في الخارج لكانت مشاركة في كونها
وحدات لكون الوحدة مقولا على افرادها بالتواطؤ ومتميزة بخصوصيات فخصوصية كل واحد
منها تكون زائدة على ماهيتها النوعية فتلك الخصوصيات ايضا وحدات فيكون للوحدات
وحدات وينقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول
ان وحدة الوحدة نفس الوحدة كما يقال وجود الوجود نفس الوجود فلا يلزم التسلسل والحق
عند المص ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج قال
ومن الناس هذا الفرع على بحث الوحدة والكثرة واعلم ان الوحدة مقابلة للكثرة ضرورة
فوجب ان يتحقق التقابل بينهما اي بين انحاء التقابل والحكم تاخير هذا عن بيان اقسام
التقابل اولى اقول هذا القول ان الوحدة لا تقابل الكثرة بحسب الذات اذ ليس احدهما عدم
الآخر ولا الآخر الحق منهما فلا تقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة لوجوب
ذلك فيهما ولا تضاد للآخر ولا تضايفهما لتقدم الكثرة بالوحدة وامتناع تقوم احد الضدين
او احد المتضايفين بالآخر فلا تقابل بينهما بالضدية والتضايف ايضا فاذن ليس بينهما

تقابل باحد من الوجوه الاربعة فلا تقابل بينهما بحسب الذات اصلا لانحصار اقسام التقابل في هذه
الاربعة كما سبق بل انما كان احدهما مقابلا للآخر لكون مكيال الكثرة اذ الكثرة انما يعد بالواحد
وكون الوحدة مكيال الكثرة اضافة عرضت للوحدة والتقابل بينهما بالتضايف لاجل هذه الاضافة
العارضة لا بحسب ذاتيهما قال الثاني اقسام الواحد اقول البحث الثاني في اقسام الوحدات الواحد
اي المقول عليه ذلك ان منع نفس مفهومه من حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان والواحد
وان لم يمنع نفس مفهومه من حمله على كثيرين فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء
الواحد كثيرا او واحدا من جهة واحدة فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة بان يكون مقولا على
كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان المتحدة في ماهيته وان كانت
جزءا من ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت مقولة على مختلفات الحقائق في جواب ما هو كالفرس
والحيوان المتحدة في ماهيته او الواحد بالفصل ان كانت مقولة في جواب اي شيء هو في ذاته كافراد الانسان
المتحدة في النطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن الكثرة فهو الواحد بالعرض فالواحد بالموضوع او الواحد
بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض الذي هو محمول عليهما او بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك
في الانسان الذي هو موضوع لهما وفيه نظر اذ الواحد بالنوع لا ينحصر في القسمين المذكورين
لان الواحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة خارج عن القسمين من اقسام
الواحد بالعرض ولم يعرف الى الموضوع والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى
عدم قبول القسمة فهو الوحدة وان كان له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فاما ان يكون
ذات وضع اي قابلا للاشارة الحسية وهو النقطة او ليس كذلك وهو المفارق
كالعقل والنفس وان قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الاسم فهو الواحد بالاتصال سواء قبل
القسمة لذاته او لا لذاته كالجسم البسيط والا اي وان لم يتشابه اجزاؤه في الاسم والحد فهو
الواحد بالاجتماع كالعاجز وقد يقال الواحد بالاتصال لكل مقدارين متلاقيين عند حد
مشترك كضلعي الزاوية المحيطين بها ولكل مقدارين يتلازم طرفاهما تلازما بحيث يلزم من حركة احدهما

حركة الأخرى كالنفس للأعضاء بالنسبة إلى بعض آخر قال والمنافي للوحدة أقول هو أقسام للوحدة
نوعان وهو أن يقال الواحد إن حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وإن لم يحصل له جميع ما يمكن له
فهو الواحد الغير التام والواحد التام إما طبيعي أو وضعي أو صناعي فالطبيعي كزيد والوضعي كالدرهم
والصناعي كالبيت والواحد غير التام الاتحاد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الإنسانية يسمى مماثلة والاتحاد
بالجنس كاتحاد الإنسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض إن كان في الكم كاتحاد
ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول يسمى مساواة وإن كان في الكيف كاتحاد الإنسان الأسود
والفحم الأسود في السواد يسمى مشابهة وإن كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى
مناسبة وإن كان في الشكل كاتحاد الأرض والهواء في الكرية يسمى مشاكلة وإن كان في وضع
مخصوص وهو أن لا يختلف البعد بينهما كسطحي كل فلك يسمى موازاة وإن كان في الأطراف
كاتحاد الإجانتين في الأطراف يسمى مطابقة قال الثالث أقول البحث الثالث في أقسام
الكثرة كل شيئين فرضا فهما متغايران وقال مشايخ أهل السنة الشيئان إن استقل كل واحد منهما بالذكر
والحقيقة بأن لا يكون أحدهما قائما بالآخر ويحث على انفكاك أحدهما عن الآخر كالإنسان والفرس
فهما غيران وإن لم يكن كذلك فإن لم يستقل أحدهما كالسواد والجسم فصفة وموصوف
وإن استقل ولكن لم يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر كالبعض والكل فكل وجزء ولأجل هذا
الاصطلاح قال مشايخ أهل السنة الصفة مع الذات لا هو ولا غيره أما إنها ليست عين الذات
فظاهر وأما إنها ليست غيره فعلى هذا الاصطلاح [illegible] الأشياء في العرض والصفة والموصوف
والكل والجزء وهو باطل لأن صدق الذاتين المتغايرين كالأسود والجسم والأبيض والحلو يستلزم
بغير أن كل واحد منهما ليس مستقلا بالذات الجسم ولا بالصفة وهو موصوف فمن شرط
الصفة والموصوف حمل أحدهما على الآخر وهو منتف ههنا ولا يمكن الانفكاك أحدهما عن
الآخر فيبطل الحصر وفي هذا نظر وعلى الاصطلاح الأول بأن يكون الغيران عبارة عن
الشيئين فقط فالغيران إن اشتركا في تمام الماهية فهما مثلان كزيد وعمرو اللذين اشتركا في

في تمام الماهية فهما مختلفان والمختلفان إن اشتركا في موضوع فهما متلاقيان والمتلاقيان متساويان
إن صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر كالإنسان والناطق فإن كل واحد منهما يصدق على كل
ما صدق عليه الآخر وهذا مثلان إن صدق أحدهما على بعض ما صدق عليه الآخر فإن صدق الآخر
على جميع أفراده فالآخر هو الأعم مطلقا كالإنسان والحيوان فإن الإنسان صادق على بعض
ما صدق عليه الحيوان والحيوان صادق على جميع أفراد الإنسان والآخر وإن لم يصدق الآخر
على جميع أفراده بل على بعض أفراده فكل منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه كالحيوان
والأبيض فإن الحيوان صادق على بعض ما يصدق عليه الأبيض وكذا الأبيض صادق على
بعض ما صدق عليه الحيوان وإن لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينان متقابلان
إن امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فقولنا في موضوع واحد
احتراز عن الجسم الأبلق فإن المتقابلين أعني السواد والبياض قد اجتمعا فيه لكن لا في موضوع
واحد لكونهما قائمين بموضوعين وقولنا من جهة واحدة احتراز عن مثل زيد الذي يكون
ابنا لعمرو وأبا لبكر فإن المتقابلين أعني البنوة والأبوة قد اجتمعا فيه لكن لا من جهة واحدة
بل من جهتين وقولنا في زمان واحد احتراز عن مثل إنسان صحيح في وقت ومريض في وقت
فإن المتقابلين أعني الصحة والمرض قد اجتمعا فيه [illegible] فإن كان المتقابلان وجوديين
وأمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر فضدان كالسواد والبياض وإن لم يمكن تعقل
أحدهما مع الذهول عن الآخر فمتضايفان كالأبوة والبنوة وإن كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا
فإن اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالمقابل الوجودي بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه كالبصر
والعمى بالنسبة إلى زيد الذي صار أعمى والأكمه والعقرب فملكة وعدم حقيقيان وإن اعتبر
في حمله وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه بذلك الأمر الوجودي كالملتحي وعدم اللحية بالنسبة
إلى الأمرد لا إلى الطفل فملكة وعدم مشهوران وإن لم يعتبر لا هذا ولا ذاك فسلب وإيجاب كزيد
كاتب وليس زيد بكاتب وفي [illegible] حصر المتقابلات الأربع المذكورة نظر لأنه يخرج عنه [illegible]

وجودي ما لا يكون في [illegible] شيء كالعلم فإنه عبارة عن [illegible] العقل والعدم [illegible] كالجهل فإنه عبارة عن عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما

عدميان كالعمى والاعمى فيقبل السواد من حيث انه ضد البياض من قبيل المضاف اذ الضدية
من الامور النسبية فلا يكون مثل الضدين كما ذكره قلت المضاف هو حيثية السواد اى
حيثية كونه ضدا للبياض لا نفس السواد لان السواد من حيث هو هو مضايف للبياض
فيقبل التقابل من حيث انه مقابل مندرج تحت المضاف لان المقابلة انما تتحقق بين الشيئين
فلا يكون المضاف مندرجا تحته كما ذكره والا لزم ان يصير الاخص من الشئ اعم منه قلت
المقابل عبارة عن ذات عرض له التقابل فههنا شيئان احدهما ما صدق عليه التقابل اعنى الذات
المعروضة للتقابل والثانى نفس التقابل فالمضاف مندرج تحت ما صدق عليه التقابل اعنى الذات
وهو وهو اعم من المضاف لصدقه على الضدين والايجاب والسلب ايضا والمندرج تحت المضاف
اما التقابل نفسه او كلاهما اعنى الذات مع التقابل لا الذات وحدها حتى يلزم صيرورة الاخص
من الشئ اعم منه **قال** ومن فروع كل المباحث المتقدمة الفرع الاول **اقول**
المثلان لا يجتمعان فى محل واحد والا لاتحدا بحسب العوارض ايضا كما اتحدا بحسب الماهية
لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية فرضنا ان محلهما واحد وكل ما يكون
عارضا لاحدهما يكون عارضا للآخر اذ عروضه لاحدهما دون الآخر ليس اولى من العكس
واذا كان كذلك فلا يكون احدهما غير الآخر فلا يكون المثلان مثلين **قال** الفرع
اقول الفرع الثانى التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من
الضدين والمتضايفين انما يقابل الآخر لاجل ان وجود الآخر مستلزم لعدمه مثلا السواد
انما يقابل البياض لاستلزام البياض عدم السواد فلو اجتمعا يلزم اجتماع السواد واللاسواد
اعنى السلب والايجاب والابوة انما يقابل البنوة لاستلزام البنوة عدم الابوة فلو اجتمعا
يلزم اجتماع الابوة واللاابوة اعنى السلب والايجاب والآخر وان لم يستلزم وجوده لعدمها
عدم الآخر لم يكن بينهما تقابل بل كانا كسائر المتباينات واعلم ان المص لم يتعرض
العدم والملكة **قال** الفرع الثالث **اقول** السلب والايجاب لا يصدقان

فلو لم يستلزم احدهما عدم الآخر في ذلك

ولا يكون ما بين شرائط مذكورة فى الكتب المنطقية واما المتضايفان فقد يكون بسبب خلو المحل عنهما
كالحيوانات التى لا تتوالد فلا يقال فيها انها اب او ابن والضدان قد يكون بسبب عدم المحل
فان الجسم لو لم يوجد لم يكن اسود ولا ابيض وقد يكون باتصاف المحل بالوسط
سواء عبر عن الوسط باسم محصل كالفاتر فانه اسم لما كان بين كيفية الحار والبارد او لا
يعبر عنه باسم بل يعبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر وقد يكون بسبب خلو المحل
عن الجميع اعنى الطرفين والوسط كالجسم الشفاف فانه خال عن جميع الالوان والعدم والملكة
قد يكون بسبب عدم الموضوع مثلا لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا ولا اعمى وقد يكون بسبب عدم
استعداد الموضوع للملكة لا بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالسواد فلا يقال انه بصير او اعمى
قال والمتضايفان **اقول** الفرع الرابع المتضايفان متلازمان طردا وعكسا اى يكون
كل واحد منهما مستلزما للآخر ورفع كل منهما مستلزما لرفع الآخر والضدان قد يتعاقبان على المحل
على المحل اى يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل متعاقبا فان ح على المحل كالصحة والمرض عند من
لا يقول بالحالة الثالثة وقد لا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والحركة الى الوسط فانهما
ضدان وليسا متعاقبين لان المشهور انه لابد وان يتوسط بين كل حركتين صاعدة وهابطة
سكون وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج له **قال** الفرع الخامس **اقول**
الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت جنس
واحد كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران داخلان تحت جنس واحد وهو اللون وكذلك
الاستقراء دل على ان المتضادين لا يكونان الا بين ما هو في غاية البعد فان الحركة
من الوسط والسكون امران متنافيان وهى الحركة الى الوسط كما عرفت
المص **قال** الفصل السادس **اقول** الفصل السادس فى العلة والمعلول وفى
هذا الفصل مباحث البحث الاول فى اقسام العلة اعنى ما يحتاج اليه الشئ اما ان يكون جزءا من
الشئ او لا يكون جزءا منه والاول اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو الصورة او يكون الشئ

مطلقا وهى اربعة لان ما يحتاج اليه الشئ صح

به بالقوة وهو المادة ويسمى لمادة العنصر لكونها اصلا للمركب والقابل ايضا لكونها قابلة للصورة
والثاني اما ان يكون في وجود الشيء وهو الفاعل او هو مؤثر في مؤثرية الفاعل وهو الداعي والغاية
اذ الغاية هو الذي اوجب للفاعل ايجاد المعلول اذ النجار ما لم يتصور فائدة وجود السرير لم يوجد
وهي الحكم بنظر قال اقول البحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات اعلم
ان العلة المستقلة ويقال لها العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء فلا يجوز توارد
علتين مستقلتين على المعلول الواحد بالشخص لانه حينئذ يلزم استغناؤه عن كل منهما مع احتياجه الى كل
منهما وانه لو اجتمعت العلل فهو كما لو انعدم بعض العلل
وجب صدور المعلول عنها لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة يستغني بنفع العلة
التامة عن العلة التامة وكذلك يجب صدوره عن العلة التامة عند عدمها يستغني عن العلة الاولى
بالعلة التامة فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما ومحتاجا اليهما معا وهو محال والمعلول الواحد بالنوع
يجوز تعليلها بعلتين مختلفتين كالسواد فان سواد السواد الناشئ من تاثير سواد الثاني
السواد فيهما معلولتان لذات السواد والبياض وفيه نظر والمرشد شعاع الشمس الثاني
ان تعدد الالات كالحواس الباطنة فانها تصدر عنها احساسات مختلفة وحركات كذلك يجب
الاعضاء التي هي الالات او تعدد حيث المواد كالعقل الفعال فانه تصدر عنه اثار مختلفة في
الكائنات بحسب المواد والقوابل وان لم يتعدد الالات ولا المواد فليس تعدد اثار البسيط
جمهور الحكماء ومشى بعضهم الى انه لو صدر عن البسيط اثران لكان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك لان مفهوم
كونه مصدرا لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للاخر لجواز ان يعقل احد المفهومين دون الاخر
فان دخل هذان المفهومان او احدهما في ذات البسيط لزم التركيب وهو محال لاستحالة
تركيب البسيط وان خرج كل واحد من المفهومين عن ذات البسيط كانا معلولين لذات
البسيط لانها اللوازم معلولات الملزومات وحينئذ ننقل الكلام الى ان مفهوم كون البسيط
مصدرا لاحد المفهومين غير مفهوم كونه مصدرا للمفهوم الاخر ويلزم التسلسل وهو باطل ايضا

ايضا واحسان المصدرية من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها من مقولة الاضافة
ومن غير محققه في الخارج كما سيجيء فلا يرد فيه التقسيم المذكور وهو من مشكل الكلام بان الجسم
تقتضي التحيز اي الحصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض الوجودية فيكون مصدرا لهما
والاول غير الثاني فيكون البسيط مصدرا لامرين فبطل قول الحكماء ولو قال فاعل لامرين
الوجودية لان قبول الاعراض العدمية لا ياتي البسائط لضعفها فالنزه لكونه اوجب جعل ذكره والجواب
الحكماء من منع المعارضة بانا لا نسلم ان الجسم بسيط بل هو مركب من المادة والصورة واذا كان
مركبا فلا يرد نقضا قال اقول البحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه
الفرق بين جزء المؤثر وشرطه هو ان جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف
عليه تاثير المؤثر لا تحقق ذاته كايبوسة الحطب للنار فان تحقق ذات النار غير موقوف عليها بل تاثير
النار فيها فانه موقوف عليها قال اقول البحث الرابع قيل الشيء الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا معا لان الفاعل من حيث انه فاعل لا يستلزم المقبول لان نسبته الى
المقبول بالامكان العام والفاعل من حيث هو فاعل يستلزم المعلول لان نسبته الى المعلول بالوجوب
فلا يكون الفاعل فاعلا والقابل قابلا غير الفعل فلا يكون مصدر احدهما مصدر الاخر
بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلت ان الحكماء على الاول بان ما ذكر لم يدل
الا على ان الفاعل من حيث هو فاعل لا يكون فاعلا من حيث هو قابل ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا باعتبار القابلية غير اعتبار الفاعلية فباعتبار
الفاعلية لا يكون مستلزما وباعتبار الفاعلية يكون مستلزما وهذا ليس بمحال اذ عدم استلزام الشيء
امرا باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار اخر انما المحال استلزام شيء وعدم استلزامه له باعتبار
واحد ولاجل ما ذكرنا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام الذي لا ينافي وجوب
الاستلزام والجواب عن الثاني ان العلل في البسيط لا تتعدد فان قد سبق قال
الباب الثالث اقول هذا هو الباب الثالث من احوال الاعراض وفي هذا الباب فصول الفصل الاول

الكل للاعراض وهي المباحث التي لا تختص بنوع منها وفي هذه البحث الاول في تعداد اجناس الاعراض
المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع احدها الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته كالعدد وهي
كالمتصل والمقادير وهي كالمتصلا فقولنا لذاته احتراز عما يقبل القسمة لا لذاته وسيجي مثاله
في الفصل الرابع هذا الثالث حيث يبين اقسام الكم بالعرض وثانيها الكيف وهو عرض لا يقبل
القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان فقولنا لا يقبل القسمة لذاته احتراز
عن الكم وقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض النسبية واعلم
ان المص والسمرقندي قد غفلا عن قيد يجب ان يزاد في تعريف الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة
لذاته وهو قولنا والا لا قسمة ليخرج عنه النقطة والوحدة وهو ما يوضحهما وثالثها الاين وهو حصول
الشي في المكان ككون زيد في البيت فقولنا في المكان احتراز عن المتى واعلم انه لم يذكر مثاله لان
خلاف بقية المقولات لوضوحه ورابعها المتى وهو حصول الشي في الزمان ككون الكسوف
في وقت كذا فقولنا في الزمان احتراز عن الاين وخامسها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشي
بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة اي يكون له بحالة الاجزاء الحاصلة في
الموازاة والمحاذاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس الى جهات العالم كالقيام والاستلقاء
فقولنا بسبب نسبة بعض اجزاء الشي الى بعض احتراز عن الهيئة التي لا تحصل بسبب هذه النسبة
كسائر الاعراض وقولنا والى الامور الخارجة ليتم الانتصاب مثلا عن الانتكاس وسادسها
الاضافة وهي النسبة العارضة للشي بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة فان الابوة انما
يعرض بالقياس الى البنوة وبالعكس فقولنا بالقياس الى نسبة اخرى ليخرج سائر الاعراض النسبية
وسابعها الملك ويقال له الجدة وهو هيئة الحاصلة بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله
كالتعمم والتقمص فانه هيئة حاصلة للشي بسبب العمامة والقميص بسبب ما حوله وهو ما احاط به
والقميص فان كلها محيطان للمتعمم والمتقمص وينتقلان بانتقاله فقولنا بسبب ما يحيط به احتراز
عما لا يحيط به كالدرهم الموضوع الذي يكون في يد زيد وقولنا ينتقل بانتقاله احترازا عما لا ينتقل بانتقاله

والاستلقاء والالوجيان ان يكون
الانتصاب والانتكاس والاستلقاء وهيئة
واحدة لان نسبة بعض اجزائه الى بعض بالاخص
الاوضاع واحدة لان ما نسبته اليا الامور
الخارجة مختلفة

باستعاله مثل البيت فان كل من الصور من الافعال فيها الملكة عند الاصطلاح وثامنها ان يفعل وهو كون الشي
مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وتاسعها ان ينفعل وهو كون الشي متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام
منقطعا وذكر الكاتبي لهما اخبرا اسمان بيفعل وان ينفعل حاجة الى المقولتين وقيل سمي المعنى الاسم
ان يفعل والانفعال بعد فعاله على ان ما قطع شيئا وانقطعت حركته كما انه لم يقطعه عنه القطع عنه ولا الفاعل
عنه الامور احتراق بعد استقراره وحصوله ولانه ان يفعل وان ينفعل وليس الافعال ولا الانفعال على شي
الافعال بايدي في عن ومانع من ومعلوم لعلم الحرج لحب الوجه والاصطلاح الاسمي وجود الا الفعل
على الحدوث من المصدر واما قال المص المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لان انحصار الاعراض
فيها غير ثابت بل مشهور عند ارباب الصناعة ولان من المتاخرين العبد المشهور ان المقولات منحصرة في الاربعة
في الكم والكيف والاضافة واعلم ان الوحدة والنقطة خارجتان عن جنس المقولات والحق حسب جنس
المقولات بالنجس غير معلوم لا احتمال ان يكون كل واحد من جنس المقولات وبعضها مقولا على تحته
قولا عرضيا فان العرض ليس جنسا من المقولات التي هي جنس المقولات عرض من السابق ولو كان
العرض جنسا من المقولات لكان وانما هو فقابليته التي لا تقبل بالبرهان قال الثاني في امتناع
اقول البحث الثاني من المباحث المشتركة بين جميع الاعراض في امتناع الاستقلال عليها اتفق على امتناع
الاستقلال على الاعراض جمهور العقلاء واحتجوا عليه بان تحقق افراد الاعراض يحتاج الى محلها على ان
الشخص او يبوز زائد تشخص افراد ما تستوجب عليه ولانه من لوازم تلك الماهية في الا لوازم
انحصار انواع الاعراض في الاشخاص اي الموجودين في نوع من تلك الاعراض الاشخاص والقدر والواحد وضع
الا ما عدا تلك انواع الاعراض هو نسخة في الاحكام مرون وكسب ايضا تشخص افراد بالعوارض الكائنة
لان حصول تلك العوارض بها يتوقف على تعينها وتشخصها لان الشي ما لم يتشخص لم يحل فيه العوارض
فلو توقف تشخصها على تلك العوارض لزم الدور والاطلاع من الاقسام ثم بان يتشخص تلك الافراد
بمحالها فلا ينتقل تلك الافراد من تلك الى او لو فارقت اتحد بطل عنها تشخصها فلا يبقى تلك الاعراض
موجودة والقائل ان يمنع الحصر لجواز ان يكون تلك الافراد لم تفارق فان علته العارق

ومركبة

[illegible]

الى الحس سواء فلا يكون هذا الشخص فرد معاين واللازم الرجحان بلا مرجح قلنا يجوز ان يكون استعداد

لتلك الانواع [illegible] الشخص [illegible] وان منع توقف حلول تلك العوارض على تعينها لجواز ان يحصل التشخص

بنفس حلول تلك العوارض فلا ما فوق من الحلول قوله بخلاف الجسم اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقريره ان

يقال ما ذكرتم من الدليل يقتضي امتناع الانتقال على الاجسام اذ يقال تشخص افراد الجسم ليس لماهيتها لانها

والا لانحصرت انواع الجسم في اشخاصها ولا لعوارضها الا لتوقفها لتوقف حلول تلك

العوارض على تعينها فهو لمحلها فلا يستقل افراد الجسم عن محالها لكن استقلال افراد الجسم حاصل فحينئذ

فلا يصح ما ذكرتم من الدليل وتقرير الجواب انه لا يرى العرض بخلاف الجسم فان مشخص الجسم مادته

المعينة [illegible] فاحتاج الى المحل [illegible] وتخيره حاصل باعتبار

حيز قال الثالث اقول المسألة الثالثة من المباحث المشتركة بين الاعراض في قيام العرض

بالعرض منع المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى من قيام شيء بشيء هو حصوله في الحيز

تبعا لحصول محله في ذلك الحيز كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض بعرض وجب حصول عرض في حيز تبعا

لحصول عرض اخر فوجب ان يكون المتبوع في التحيز لا يكون الا جوهرا او الجوهر هو المتحيز بالذات وهذا

المسئلة [illegible] ان معنى القيام ما ذكرتم بل معنى القيام هو الاختصاص الناعت كاختصاص [illegible]

الى الحركة [illegible] فحينئذ لا يلزم [illegible] والدليل على ان المعنى القيام ما ذكرنا لا ما ذكرتم

اتفاقكم على ان صفات الله قائمة بذاته مع استحالة تحيزه وان سلم ان القيام معنى ما ذكرتم

لكن لم لا يجوز ان يكون عرض محل العرض متحيزا [illegible] بحيز تبعا للجوهر كالمتعلق [illegible] حاصل في الحيز بواسطة

حلول محله وهو السواد في الجسم والسواد ايضا حاصل في الحيز بواسطة حلول محله وهو الجسم الحكماء

احتج الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة التي هي عرض

فيكون قيام العرض بالعرض [illegible] والدليل على قيام السرعة والبطء بالحركة دون الجسم هو ان المتصور لها

هو الحركة دون الجسم [illegible] الحركة سريعة او بطيئة دون الجسم وفيه نظر اذ قد يقال انه لازم ان يكون

العلم عبارة عن الاختصاص الناعت [illegible] ما ذكره المتكلمون فلا قال الرابع

عرضا في الموضوع [illegible]

الرابع اقول البحث الرابع من المباحث المشتركة بين الاعراض في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري

بقاء الاعراض وتمسك في هذا المطلوب بدليلين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض

اي لا يجوز ان يكون العرض باقيا والا لزم قيام العرض بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لامتنع زواله

لان العرض الزوال لنفسه اي لا يكون ذاته مقتضيا لعدمه والا لو زال لنفسه لكان ممتنعا وقد كان

قبل الزوال ممكنا [illegible] ينقلب الممكن ممتنعا وهو باطل [illegible] ان ينقلب الممكن ممتنعا

ولا لمؤثر لان المؤثر موجب وجودي [illegible] فان الضد على المحل اي لا يكون سبب زوال العرض طريان

الضد على المحل لان وجود الضد الطاري في المحل مشروط بعدم الضد الاول عن المحل فلو تعلل

عدم الضد الاول بوجود الضد الطاري يلزم الدور ولا بزوال شرط [illegible] عدمي كزوال الجوهر

فان شرط العرض هو الجوهر فيعود الكلام الثاني فنقول عدمه لا يكون امرا وجوديا ولا عدميا

لان عدمه حينئذ يكون لانتفاء شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وانه محال وان كان

جوهرا كان عدمه لانتفاء الاعراض شرط [illegible] جوهر [illegible] يلزم التسلسل

وانه ممتنع واعلم ان [illegible] على الشق الاول [illegible] على

لزوم الدور وعدم [illegible] ولا بزوال لفاعل بالاختيار [illegible]

الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر وجودي والا لم يكن [illegible] فيكون [illegible] الا اثر العدم

[illegible] فعلم بان العرض لو بقي لامتنع زواله لكنه لا يمتنع زواله [illegible] فلا يكون

بقاء الاعراض [illegible] على الدليل الاول منع المقدمة [illegible] اي لا نم ان البقاء عرض قائم بذات

الباقي وان سلم لكن لم لا يجوز قيام العرض بالعرض وما ذكرتم لبيانه قد بينا ضعفه و[illegible]

على الدليل الثاني بان عدم العرض يقتضيه ذات العرض [illegible] اي [illegible]

[illegible] فيعلم ان العرض جائز الوجود في الزمان الاول ثم فلم

[illegible] في الزمان الثاني [illegible] بان نقول زوال العرض [illegible]

الى الامر [illegible] والمؤثر موجب وجودي [illegible] ما ذكرتم

فيلزم الدور [illegible]

او نجيب بان عدم العرض بعينه موقوف بانتفاء محله اي لا نم ان المؤثر لو كان موجبا وجود ما
يكون طارئا للضد لا يجوز ان يكون اعدامه بانتفاء محله لانعدام المحل او ان عدم العرض
بعينه انتفاء شرط ولا يجوز ان يكون ذلك الشرط جوهرا اذ انحصار شرط العرض في الجوهر ممنوع
بل ذلك الشرط عرض غير مستمر الوجود فان الاعراض عندنا قسمان منها ما يبقى زمانا وبقاء كالالوان
والطعوم ومنها ما لا يبقى ذلك كالحركات والاصوات واذا كان كذلك جاز ان
يقال ما لا يبقى من الاعراض شرط لوجود ما يبقى منها فعند انعدامه ينعدم الباقي لفوات شرطه او
بان عدم العرض بعينه فاعل بالاختيار قوله لا اثر له قلنا لا نم انه لا يجوز ان يكون
اثره عدما متجددا اي يكون اثره نفس الاعدام وقد تشكل الكلام بهذا القدر ... فيه من حرج
في امتناع بقاء الاجسام قال الخامس اقول البحث الخامس من المباحث المشتركة
بين الاعراض في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فنقول لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين
جاز حصول الجسم في مكانين اذ لو جاز في العقل ان يكون العرض الحال في هذا المحل بعين
الحال في ذلك المحل جاز ان يكون الجسم الحال في هذا المكان هو الجسم الحال في ذلك المكان
والثاني باطل بالبديهة فكذا المقدم وفيه نظر اذ قياس الاعراض على الاجسام في الحلول في
المحال غير معقول اذ لا وجه وذلك جاز ان يقال يمتنع اجتماع الوصفين في محل ولا يقدر قياسا على
امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الوصفين في محل واحد جائز اتفاقا كالسواد
والحركة وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا
المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بمحلين والتالي
باطل فالمقدم مثله وفيه نظر لان القائل بجواز قيام العرض الواحد بمحلين كيف يسلم انتفاء
التالي وايضا لو جاز قيام الواحد بمحلين يلزم اجتماع مثلين متساويين على شخص ولا يقدر بناء
على ان العلة المستقلة تشخص افراد الاعراض هو المحال كما مر فان امتناع ... يقال على
الاعراض لكن اجتماع مثلين متساويين على شخص ولا يقدر ... كما في العلل والمعلولات

والمعلولات فلا يجوز قيام العرض الواحد بمحلين وفيه ما عرفته وقد اتفق بعض الاوائل بان الاضافات
المتماثلة الحقيقية كالجوار والقرب لعرض للامرين والعموم لها لان المضافين لا بد لهما من رابطة
تربط احدهما بالاخر فالقائم باحدهما وحده ان يكون غير القائم بالاخر والا لكان كل منهما
مستقلا عن الاخر وهو محال فيكون العرض الواحد قائما بمحلين وفيه نظر لجواز ان يكون
احدهما غير الاخر مع امتناع الانقطاع فلا بد له من دليل وقال ابو هاشم التاليف اعني الرابطة
التي بها يحصل امتناع انفكاك بعض اجزاء الجسم عن الاخر عرض يقوم بجوهرين اذ لو كان قائما باحدهما
دون الاخر لما امتنع عن الانفكاك كما جاور بين جوهرين فانه لم يكن بينهما تاليف جاز انفكاك احدهما
عن الاخر لكن ليس انفكاك المؤلفين فيكون التاليف قائما بهما فيقوم العرض الواحد بمحلين ثم
ابو هاشم سلم ان التاليف لا يقوم باكثر من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تاليف اخر
قائم بهذا الثالث وباحد الاولين وهكذا في الرابع والخامس الى اخر الاجزاء لانه لو قام التاليف
باكثر من جوهرين لعدم التاليف بعدم الثالث فلا ينفي التاليفان بين الطرفين وليس كذلك وقد اجيب
عما ذكره ابو هاشم بان صلابة تحتاج الانفكاك اي احتياج التاليف الى الجوهرين ليست اولى من
احالته اي احتياج احدهما الى الاخر فقط او الى الفاعل المختار احدهما بالاخر قال
الفصل الثاني اقول الفصل الثاني في مباحث الكم المبحث الاول في اقسامه الكم ينقسم بالقسمة
الاولى الى المنفصل والمتصل لانه اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم
المنفصل ويسمى العدد فانه مركب من الوحدات ولا يتصل الوحدات بواحد يكون حدا مشتركا
بين اثنين منها او ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل والكم المتصل ان
لم يكن قار الذات اي لا تجتمع اجزاؤه في الوجود فهو الزمان فان كل جزء منه يكون حدا مشتركا بين
سابق ولاحق كالان فانه نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بلا واقع بجميعه الوجود لانقضائه
على سبيل التجدد والتصرم وان كان قار الذات فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة
فهو الخط وهو نهاية السطح كما ان الخط نهاية السطح وان انقسم في جهتين فهو السطح ويقابل البسيط

ايضا وهو يسمى الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي ويقال له الثخين ايضا اذ
الثخن هو الثخن والثخن حشو ما بين السطوح فعلى هذا يكون معنى الثخين ذا حشو بين السطوح
وهذا لا يكون الا جسما والثخن ان اعتبر نزولا فعمق كما في الماء وان اعتبر صعودا فسمك كما
في البيت وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والعرض لا على البعد المقاطع للطول فقط
كما قال العمق والا لكان العرض ايضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول والطول هو البعد
الذي يفرض اولا وقيل الطول هو اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح من غير اعتبار
تقدم وتأخر وقيل الطول هو الامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات
الاربع الى اسفل والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل هو اقصر الامتدادين
المتقاطعين في السطح وقيل هو الامتداد الآخذ من يمين الانسان الى يساره ومن رأس
الحيوان الى ذنبه فالخط على التفسير الاول للطول والعرض والعمق لا واحد من ابعاده الا طولا
وان قدر خط مقاطع له كان عرضا وان قدر خط ثالث مقاطع لهما قيل له
عمق فالطول والعرض والعمق على هذه التفاسير كما ترى من الاضافات عارضة لها كالفوق

قال البحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات
ما يكون كما في نفسه كالاعداد والمقادير الاربعة التي مر ذكرها والكم بالعرض اربعة الاول
ما يكون حالا في كم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات فهو كم متصل بالعرض
ايضا فانه لكونه مقدارا للحركة قائم بالحركة منطبق عليها والحركة منطبقة على المسافة المتصلة بالذات
فالزمان منطبق على المسافة التي هي كم بالذات وبهذا ينقدح ان الزمان بالمسافة [illegible]
[illegible] الكم المتصل بالعرض والثاني ان كم منفصل ايضا
الا انه [illegible] بالساعات والايام والشهور والسنين فان قلت الزمان كم متصل
بالذات فلو كان له متصلا بالعرض يلزم عروض الكم المتصل للكم المتصل واللازم الاستحالة
عروض الشيء لنفسه قلت لا استحالة في ان يكون الشيء من مقولة ثم يعرض له من المقولة آخر

علام

تعرض للاضافات بعرض لها الاضافة كالاقرب فان الاقرب من الاضافات ولا قربه العارضة ايضا
من الاضافات الثاني من الكم بالعرض ما يكون محلا للكم بالذات كمحل الكم المتصل كالجسم الطبيعي فانه
محل للجسم التعليمي الذي هو كم متصل بالذات وان الكم المنفصل كالمعدودات فانها محل للعدد
وهو كم منفصل بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما يقال
هذا الابلق بياضه اكثر فان البياض حال في الجسم الطبيعي الذي هو محل الجسم التعليمي الذي هو
كم بالذات الرابع من الكم بالعرض ما يكون متعلقا بالكم بالذات كالقوى المؤثرة في الاشياء فانها
متعلقة بالعدد او الزمان الذي هو كم بالذات فيتوصف تلك القوى بخواص الكم بالذات
اذ يقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية عددا او زمانا فالاولى تلك القوى ذوات
كميتين [illegible] فان القوى تختلف بالزمان [illegible] ان
بالاضافة الى عددها [illegible] الى [illegible] بحسب الفعل قال البحث الثالث
البحث الثالث في [illegible] مع الكميات في تحقيق [illegible] عن الكميات والثاني
اعني المتصل والمنفصل الخارج وعدمها قال المتكلمون الكم المنفصل لا وجود له في الخارج
لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سيجيء في
مباحث الوحدة والكثرة مما لا وجود له في الخارج واما الكم المتصل فالكم المتصل لا وجود له
في الخارج وهو الزمان واما المقادير من الكم المتصل القار الذات فانها لا وجود لها في الخارج
لان المقادير انما تبنى على الجسم [illegible] على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى وتبنى
المقادير [illegible] على الجسم [illegible] والاقسام المقادير الكم الذي هو
محلها فلزم انقسام السطح في الجهات الثلث كانقسام الجسم فيها ويلزم انقسام الخط في
الطول والعرض كانقسام السطح فيهما لكونه محلا للسطوح فيقسم الخط عرضا والسطح عمقا فيعرف
ان الخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض بلا عمق واعلم ان هذا الدليل مبني على
اثبات الجزء وبطلانه ما هو الحق [illegible] قال هذا الدليل الا انقسام المقادير بانقسام

لا يوجد في الخارج فالعدد لا وجود له في الخارج

محلها الذي هو الجسم وإنما لزم ذلك لأن لو كان حلولها في الجسم حلول السريان يكون للمقادير نسبة إلى الأجزاء
السارية فلا يلزم انقسامها من انقسام محلها وهو الجسم والحسن أن المقادير من الأعراض
السارية فينبغي أن السطح فحصول السطح مثلا من الأعراض السارية لأنه حال في الجسم فوجب أن
لم يكن حاصلا في شيء من الأجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حاصلا في الجسم هو وإن كان حاصلا
في شيء من أجزاء الجسم فإما أن يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الأجزاء فيلزم قيام العرض الواحد بالمحال
الكثيرة وأنه محال أو يوجد السطح في كل واحد من الأجزاء بل بعضه في كل واحد من الأجزاء
شيء من السطح وهو المعنى بحلول السريان فيلزم قسمة السطح وهو المطلوب وأما عند الأجزاء المفروضة
لأنه لو لم يكن [illegible] لكان العرض أن يحصل لازم وجوده للأجزاء في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فعند ما
بالمفروضة لكون منقسما إذا العرض الحال في الأجزاء المفروضة **قال** اتفق الحكماء **أقول**
اتفق الحكماء على أن المقادير زائدة على الجسم محتجين بأن الجسم الواحد كالشمعة المعينة
قد يتوارد عليه المقادير المختلفة وتتزايل عنه بأن تجعل تارة كرة وتارة مكعبا إلى غير ذلك
مع بقاء الشمعة المعينة كما هي والاحتجاج الثاني أن الأمور المتواردة المتزايلة عن الجسم الباقية
في جميع الأحوال [illegible] أن الخطوط والسطوح صفات للجسم التعليمي أي قائمة به والجسم التعليمي
محل [illegible] ويسمى تعليميا [illegible] والجسم الطبيعي [illegible] على طبيعته
الوضعية والمتغير أن الزيادة والنقصان عند التأمل في الكائنين فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا
بل يكون عرضا قائما بالجسم الطبيعي وإذا كان عرضا فصفاته أولى بأن يكون أعراضا
وأجيب عن الاحتجاج الأول بأنا لا نسلم أن المتغير المتوارد على الجسم إنما هو المقدار فإنه ليس
الجسم الباقي بحاله [illegible] بل المتغير إنما هو شكل الجسم وأوضاع أجزائه وذلك لأنه
إذا زيد في الطول يلزم النقصان في العرض وبالعكس فالمقدار واحد في جميع الأحوال
والأشكال مختلفة وذلك يقتضي كون الشكل زائدا على الجسم دون المقدار لأن المقدار
غير الشكل وعن الاحتجاج الثاني بمنع المقدمة أي لا نسلم أن السطوح والخطوط من صفات الجسم

الجسم التعليمي لم لا يجوز أن يكون من صفات الجسم الطبيعي سلمناه لكن لا نسلم أن الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف
لأن التخلخل والتكاثف مبني على وجود الهيولى وسنبطله **قال** البحث الرابع **أقول** البحث الرابع
في الزمان من الناس من أنكر وجود الزمان محتجا بأن الزمان لو كان موجودا فلو كان قار الذات
لكان هذا اليوم بعينه يوم الطوفان فيلزم أن يكون الحادث في هذا اليوم حادثا في يوم الطوفان
وهو محال ضرورة وإن لم يكن قار الذات لزم تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض تقدما لا يجامع المتأخر
الزمان إذ يمتنع أن يقال حدث تلك الأجزاء في آن معين لا قبل ولا بعد ولا شك أن القبلية
والبعدية أمور تلحق الزمان فيلزم أن للزمان زمان آخر ويلزم التسلسل وأجيب عن هذا الاحتجاج بأن
تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضي على الحاضر إنما هو بذاته كتقدم الواجب على سواه
لا بزمان آخر فلا يلزم التسلسل **قال** المثبتون **أقول** المثبتون للزمان تمسكوا في إثباته
بوجهين الأول إنا إذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا معها حركة أخرى
مثل الحركة الأولى في تلك المسافة بعينها وعلى ذلك القدر من السرعة فإن ابتدأتا معا وتركتا معا
قطعتا المسافة معا فهنا بين أخذ كل واحدة منهما وتركها إمكانا يتسع لقطع تلك المسافة المعينة
على ذلك الحد من السرعة معا وبالإمكان [illegible] وإن تأخرت الحركة الثانية عن الحركة الأولى
ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية من المسافة أقل مما يقطعه الأولى ضرورة ولو قطعت
الثانية من المسافة أقل مما يقطعه الأولى إن وافقت الثانية الأولى أخذا وتركا وكانت
الثانية أبطأ من الأولى فإن بين أخذ الحركة الأولى وتركها إمكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة وإمكان قطع مسافة أقل من المسافة الأولى ببطء معين وبين أخذ الحركة الثانية وتركها
إمكان قطع مسافة أقل من ذلك الإمكان الأول وكل بتلك السرعة المعينة فيكون هذا الإمكان
جزءا من الإمكان الأول فهذا الإمكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان ولا شيء من العدم
بقابل للمساواة والزيادة والنقصان فهذا الإمكان أعني الزمان أمر وجودي وهو مغاير
لنفس المسافة فإن البطيئة الموافقة للسريعة في الأخذ والترك يشتركان في هذا الإمكان

ويتفاوتان في المسافة كما مر وما به الاشتراك غير ما به التفاوت فهنا امكان غير المسافة
وليس ايضا نفس الحركة كما سيجيء فالزمان امر موجود مغاير للمسافة والحركة وهو المطلوب قال
اقول الوجه الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان هو ان كون الاب قبل الابن
امر ضروري فتلك القبلية ليست نفس وجود الاب ولا نفس عدم الابن لانا نعقل وجود الاب
وعدم الابن مع الغفلة عن هذه القبلية فيكون زائدا على وجود الاب وعدم الابن وليست
هذه القبلية ايضا عدمية لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدمية لكونها محمولة على العدم فيكون
ثبوتية والقبلية اذن امر زائد ثبوتي فيكون عارضه امر موجود وذلك هو الزمان وهو
المطلوب واقول هذان الوجهان منقوضان لان الامكانات المذكورة في الوجه الاول التي زعم
انها جارية على الزمان امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج كما مر فلا يكون الزمان موجودا
في الخارج وكذا القبلية المذكورة في الوجه الثاني ايضا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود
لها في الخارج فلا يلزم من ذلك وجود موضوعها في الخارج فلا يتم مطلوبكم قال ثم اختلفوا
اقول ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهيته فقال بعضهم ان الزمان جوهر مجرد اي قائم بنفسه
غير جسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لان فرض عدمه يستلزم المحال لان الزمان موجود لما مر فلو قبل
العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان اذ معنى كون عدمه بعد وجوده
هو ان عدمه وقع في زمان بعد زمان وجوده ومتى كان كذلك يلزم وجود الزمان حال عدمه
وانه محال ورد هذا الدليل بان المحال المذكور انما يلزم من فرض عدمه مقيدا بان يكون بعد وجوده
لا من فرض عدمه مطلقا واذا كان كذلك لا يلزم ان لا يقبل العدم لذاته وقيل الزمان
هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام كما ان الزمان محيط بجميع الاجسام
فالزمان هو الفلك الاعظم وفي هذا نظر لان الاوسط غير مكرر اذ احاطة الفلك
الاعظم بجميع الاجسام معناها كونه حاويا لجميع الاجسام والزمان بهذا المعنى غير محيط بجميع الاجسام
وان سلم فانه لا ينتج ايضا لانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وانه لا ينتج وقيل الزمان

الزمان هو حركة الفلك الاعظم لان الزمان غير قار الذات والحركة كذلك فالزمان هو حركته ومنع
هذا القول مع انه ايضا قياس في الشكل الثاني من موجبتين بان الحركة توصف بالسرعة
والبطء اذ يقال الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان لا يوصف بذلك اذ لا يقال الزمان
اما سريع او بطيء فالحركة غير الزمان وقيل الزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم وهذا القول
هو قول ارسطو ومن تابعه واحتجوا على ذلك بان الدليل الاول من الدليلين الدالين
على اثبات الزمان دال على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وكل ما كان
قابلا لهما فهو كم فالزمان كم ولا يكون كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا لانتهى الى ما
لا ينقسم لان الكم المنفصل لا بد من انتهائه الى الوحدات وهي غير منقسمة لكن الزمان منقسم
ابدا بناء على ان الجوهر الفرد ممتنع لذاته فالزمان كم متصل وغير قار الذات لان اجزاء
الزمان لا تجتمع في الوجود كما مر فيكون اجزاؤه انما توجد على سبيل التقدم والتجدد وكل
ما كان كذلك فله مادة لما ثبت ان كل حادث لا بد له من مادة سابقة عليه فللزمان مادة
فلا يكون تلك المادة هي المسافة لانه لو كان مقدار المسافة لكان مطابقا لها والتالي باطل
لان المختلفين في هذا المقدار الذي هو الزمان قد يتفقان ويتباينان في المسافة والمختلفين
في المسافة قد يتفقان ويتباينان في هذا المقدار ولا المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان ويتباينان
في المتحرك والمتفقان فيه في الزمان قد يختلفان في المتحرك وليس تلك المادة ايضا
شيئا من الهيئات القارة للمتحرك لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فيكون
الزمان هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة ويلزم ان الحركة التي هي مقدارها الزمان
يكون مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع عند المحيط والحركة والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع
لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فعند عدم الزمان يوجد الزمان وانه محال ويكون
تلك الحركة المستديرة اسرع الحركات لان الزمان انما يقدر به الحركات بحسب سرعة الحركة
التي هي اسرع الحركات وهو الحركة اليومية اذ معنى قولنا زمان دوران الفلك شهر بالنسبة

ان مقدار هذه الحركة ثمانية وعشرين مثلاً لمقدار الحركة اليومية بالتقريب و اذا كان الزمان مقدار
سائر الحركات بسبب الحركة اليومية فيكون الزمان مقدار الحركة اليومية ومقدار السائر الحركات
بتوسطها كما ان المقدار الموجود في خشب الذراع مقدار لتلك الخشبة اولاً وبالذات ثم مقدار
سائر الاشياء بواسطة كونه مقدار التلك الخشبة واعلم ان مدار هذه الحجة الدالة على ان
الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم وبناءها على قبول المساواة فانه يقتضي الكمية وذلك
انما يتبع ثبت قبول المساواة للزمان لذاته اما لو كان لغيره فلا يوجب الكمية وعلى ان
الجوهر الفرد ممتنع الوجود في الخارج حتى لا يكون الزمان لا منفصلا وعلى ان يكون الزمان لا
متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما لاجل عرضية الزمان او لاجل حدوثه الحجج
الدالة كما اوضحناه الى جميع ذلك في غير الحجة وكل واحد من هذه المباحث التي مدار
الحجة عليها غير معلوم وايضا هذه الحجة مبنية على ان الزمان لا ينقطع وهو غير معلوم وما ذكر
لبيانه فقد مر فساده ويجب ان يعلم ايضا ان لنا في مباحث الزمان تحقيقات عميقة و قد تركناها
لانا شرطنا على انفسنا في صدر الكتاب ان لا نتجاوز حله قال الخامس في المكان
اقول البحث الخامس في المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل يشهد بان المتحرك
ينتقل من مكان الى مكان آخر فلو لم يكن هذا الا كان موجوداً لاستحال انتقال المتحرك
من بعضها الى بعض لان الانتقال من العدم الى العدم محال وفيه نظر لان من انكر وجود
المكان لا يعد الانتقال من العدم الى العدم مستحيلا والمكان خارج من المتمكن لانه لو كان
داخلا فيه كما ذهب اليه قوم لوجب ان ينتقل بانتقال المتمكن لان جزء المتمكن ينتقل بانتقاله
والمكان بخلاف ذلك اي لا ينتقل بانتقال المتمكن فلا يكون المكان داخلا في المتمكن بل
هو خارج عنه وهو المط والمكان هو عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو وعند شيعة ارسطو وعند افلاطون عبارة عن البعد
المجرد الموجود في الخارج الذي ينفذ فيه الجسم بحيث لو لم ينفذ فيه لكان خلاءً فلو فرضنا

خروج الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين طرفيه بعداً وهو المكان وعند المتكلمين عبارة عن بعد موهوم
شانه ولكن غير موجود في الخارج بل هو مفروض فعلى المذهبين المكان عبارة عن الخلاء لكن الخلاء
على مذهب افلاطون امر موجود وعلى مذهب المتكلمين امر عدمي قال دليل الاول اقول
دليل ارسطو على ان المكان هو السطح المذكور هو ان المكان هو اما السطح او هو البعد والخلاء
كما هو راي افلاطون والمتكلمين والثاني اي الخلاء باطل لوجوه سنذكرها فتعين الاول الوجه
الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو ان الخلاء لا يكون امرا عدميا كما هو مذهب المتكلمين
لانه لو كان امرا عدميا لما قبل الزيادة والنقصان ضرورة والتالي باطل لان الخلاء الذي بين الجدارين
بتقدير وجوده اعظم من الذي بين جدارين اصغر فكذا المقدم وليس ايضا امرا وجوديا كما هو
مذهب افلاطون لوجوه الاول انه لو حصل جسم في البعد المجرد يكون ممكنا له لزم تداخل البعدين
واتحادهما لتساويهما في الطول والماهية وجميع اللوازم وح يلزم ارتفاع الاثنينية وذلك يستلزم يجوز
او يجوز تداخل البعدين وحلولهما في محل واحد يقتضي ان يجوز تداخل الثلاثة والاربعة وحلول
جسم العالم في حيز واحد فيقتضي ان يجوز تداخل اجزاء العالم في حيز خردلة واحدة وهو محال قال
الثاني اقول الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا وجوديا اي المكان ليس بعدا
مجردا موجودا هو ان تجرد هذا البعد الذي هو الخلاء لا يكون لذاته ولا للوازم ذاته والا لكان
كل بعد مجردا وليس كذلك ولا ايضا لعوارضه والا لكان البعد بحسب ذاته مفتقرا الى المحل
ومستغنيا لاجل عوارضه فيكون المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض هو محال لان
على ان ما بالذات لا يزول لعارض قال الثالث اقول الثالث من الوجوه
الدالة على ان الخلاء ليس امرا وجوديا اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا هو ان البعد
الذي هو المكان ان كان مما يحول كان له حيز لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز
آخر فيكون ذلك الحيز هو ايضا بعدا مجردا فيفتقر الى بعد آخر وذلك البعد ايضا الى بعد آخر
ويلزم تسلسل الابعاد ومتداخلة الى غير النهاية وهو محال وان سلم وجود ابعاد متداخلة

عن سامته كان مجموع تلك الابعاد من حيث انها قابلة للحركة مكانا كما عرفت الذي هو خارج من الجسم
فذلك المكان يكون خارجا عن جميع الابعاد فلا يكون بعدا والا لكان داخلا فيها وهو باطل واذا
لم يكن المكان بعدا بطل ما ذكرتم من ان المكان هو البعد وان لم يكن البعد جامعا للحركة فالمانع
للبعد عن الحركة اما ان كان هو ذات البعد او ما يلازم ذاته وحينئذ لا يحصل للاجسام التي
هي الاجسام من الابعاد المانعة من الحركة شيئا مما يعرض لتلك الطبيعة
لكن الذاتي من حيث هي قابلة للحركة فالبعد يكون مانعا للحركة ويكون بعدا هو الجسم الذي هو
بعينه ويبطل الاولى المذكورة في الفصل الاول وهو الشيء او كون المكان امرا غير بعد

قال الثالث **اقول** الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه لو حصل خلاء في الخارج
سواء كان بعدا موهوما او مفروضا [illegible] زمان وقوع الحركة في متنزه خلاء فمثلا لو كان المسافة ستة مثلا
وزمان الحركة [illegible] في الملاء مثلا يكون عشر ساعات مثلا ويكون زمان الحركة مع العائق
الاقل من زمان الحركة لا مع العائق وزمان الحركة في ملاء ارق قوامه يكون عشرا ثم تقسم الملاء الاكثر
الى ان يكون ارق من الملاء الاول عشر مرات يكون [illegible] ساعة لا بد ان يكون نسبة رقة هذا
الملاء الى الملاء الاول كنسبة زمان الحركة في الملاء الاول الى زمان الحركة في الخلاء الا الى العائق
كلما كان ارق كان الزمان اقل فزمان ذي العائق اعني الحركة في الملاء الثاني كزمان عدم
العائق اعني الحركة في الخلاء هف **قال** الرابع **اقول** الرابع من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان متقدرا اي بعدا موهوما كما هو مذهب
المتكلمين او بعدا مفروضا كما هو مذهب الافلاطون فلا يكون فيه اختلاف البتة
لامتناع الاختلاف في العدم الصرف والبعد المتشابه الاجزاء فلم يكن حصول الجسم في بعض اجزائه
اولى من الحصول في البعض الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح [illegible] قوله الحكم الى [illegible]
الخلاء والانزعاج على السوية واذا لم يكن حصول الجسم في بعض جوانب الخلاء اولى من الحصول
في البعض الاخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه لان [illegible] تخصيصه بالسكون في جانب

منه دون جانب آخر يكون تخصيصا بلا مخصص وهو ممتنع ولا يسلم الى جانب بحركة لان المثل والحركة
من البعد المخرج الى الاخر [illegible] الحيز الاول وطلب الحصول في الحيز الاخر [illegible] على اولوية
ولا اولوية فيمتنع فعلم انه لو حصل خلاء لامتنع سكون الجسم وحركته لكن التالي باطل فالمقدم مثله

قال **اقول** واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء
بان الزيادة والنقصان انما عرضا للخلاء على تقدير كونه عدما باعتبار الفرض على معنى انه لو كان
بين المحسوسين مقدار موجود لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار الذي بين الضيقين مثلا
لا انهما للامور العدمية وهذا الجواب عن الشق الاول من هذا الدليل واجيب ايضا بان
عدم الاحساس بالبعد [illegible] ان يكون الخلاء بعدا موجودا فحصل هذا الحكم لا يوجب
[illegible] البعدين وانما يحصل ان حصول الجسم في البعد المجرد لا يمتنع لا امتياز بينهما [illegible]
[illegible] عدم الاحساس بهما [illegible] الى ان [illegible] عن الوجه
الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا موجودا واجيب ايضا بان ذات البعد من
[illegible] لا يقتضي الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه [illegible] ولا يلزم من ان يكون مجرد البعد لعوارض
ان يكون مستغنيا بحسب المحل ولما حاله لزم زوال ما بالذات كما العرض فيكون
محالا وهذا جواب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس مجردا وجوديا واجيب
ايضا بان البعد ليس للحركة حال كونه مجردا ولا يلزم من ذلك ان لا يحصل للاجسام [illegible] من
الابعاد المانعة من الحركة او امتناع حركة البعد حال كونه مجردا الا [illegible] امتناع حركة البعد حال
كونه ماديا فلا يلزم امتناع حركة الاجسام لكون الابعاد الموجودة فيها مادية وهذا جواب
عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا موجودا **قال** وعن الرابع
اقول واجيب عن الوجه الرابع من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي قدرا
من الزمان لانه لو كان استحقاق الحركة الزمان [illegible] في المسافة من العائق فقط وحينئذ
يكون الحركة في الخلاء [illegible] لا في زمان لعدم العائق المقتضي للزمان لكن ذلك باطل كيف

والحاصل ان كل بطء في حركة فهو بما يقدر على مسافة بعينها ويكون بعضه باقسام المسافة الى
ان لا تكون بعضها قبل وبعضها بعد فتلك الحصص الازمنة الزمان فعلم ان الحركة من جنسين سطح ما
وذلك الزمان هو ساعة بحسب هذا الفرض وهو محفوظ في جميع الاحوال ويسمى بحسب العائق
قدرا آخر وهو الذي يزيد وينقص بحسب زيادة العائق وغلظه فزمان الحركة في الملاء الاول
اثنى عشر ساعات فانا نكون ساعة بازاء الحركة وعشر ساعات بازاء العائق فيكون زمان
الحركة في الملاء الرقيق ساعة لوجود الحركة المقتضية لهذا القدر من الزمان وعشر ساعات لان
المعاوقة في الملاء الرقيق عشر المعاوقة في الملاء الاول فيقتضي عشر زمان المعاوق الاول
وهو تسع ساعات فلا يكون زمان الحركة في الخلاء وزمان الحركة في الملاء الثاني متساويا
فلا يلزم المحال **قال** وعن الثالث **اقول** واجيب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على
نفي الخلاء بان الخلاء [illegible] متساو لمقدار العالم فحصول مجموع العالم فيه ليس ترجيحا من غير
مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كان هناك موضع لو قابل موضع واما حصول بعض الاجسام اعني
بعض اجزاء العالم في بعض الجوانب دون بعض كحصول الارض في المركز والنار في المحيط فليس
ذلك البعض من الاجسام ودون ذلك البعض من الجوانب من الملائمة والمنافرة فان الارض بحسب
طبيعتها وثقلها تنافر المحيط وتلائم المركز وكما بينهما من البعد القريب والبعد فان طبيعة بعض
الاجسام تقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز وطبيعة البعض الآخر تقتضي عكس ذلك **قال**
وعورض **اقول** عورض دليل ارسطو على ان المكان هو السطح بان قالوا القول بان
المكان هو السطح باطل لانه لو كان حقا لكان التسلسل للاجسام الى غير النهاية لكن التالي باطل فالمقدم مثله فان الملازمة
ان المكان لو كان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي لكان للجسم الحاوي مكان ايضا لان كل جسم فله
حيز لا محالة وذلك المكان يكون سطحا باطنا من جسم آخر ويكون ذلك الجسم الآخر له مكان آخر وهكذا
نقول في ذلك المكان فيلزم ما ذكرنا من التسلسل وايضا لو كان المكان هو السطح المذكور لما كان
الحجر الواقع في الماء عند جريان الماء عليه ساكنا في مكانه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة

ان المكان لو كان عبارة عن السطح المذكور لكان الحجر عبارة عن محاوره سطح سطوحها كوسطح الماء
ولو كان كذلك لكان الحجر الواقع في الماء عند جريان الماء عليه مفارقا سطحا وسطوحا كوسطح آخر
ولو كان كذلك لما كان ساكنا فيه لما ذكرنا من الملازمة الثانية فيكون الحجر الواقع في الماء عند
جريان الماء عليه عبارة عن بقاء النسبة وحيث انتفت النسبة الساكن واذا كان كذلك فعارضه السطح
ونوجه كوسطح آخر لا في سكونه الا انه **اقول** بان اسم الحكم على الساكن يطلق سكونه لا ذلك
يسمه هذا الحكم ان الساكن يعتبر حاله بحال ولعله كان كذلك فلا يكون السكون عبارة عن
بقاء نسبه الحكم في الساكن لا يستلزم كونه العلة عبارة عن الطول والعرض لو كان المكان
عبارة عن السطح المذكور لزم ازدياد المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله كما لو كانت شمعة
مدورة فان المكان يزداد لان السطح المحيط بالمدور اصغر من المحيط بالمكعب لان المدور
كالشكل فالمتمكن باق مع ان المكان ازداد عند التكعيب وبالعكس اي كما اذا جعلت الشمعة المكعبة
كرة فان المكان ينقص لما ذكرنا والمتمكن باق بحاله لكن التالي وهو ازدياد المكان ونقصه
مع بقاء المتمكن بحاله باطل فالمقدم مثله وفي هذه المعارضة **نظر** اما الاول فلانا لا نسلم ان المكان
لو كان هو السطح المذكور يلزم تسلسل الاجسام وانما يلزم ذلك ان لو لزم ان كل جسم ليس له مكان
وهو ممنوع فان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط **واما الثاني** فلانا ان الحركة هو
عبارة عن ورود سطح [illegible] بل هي [illegible] السطح [illegible] في الحجر
الواقع في الماء فان [illegible] **واما الثالث** فلا نسلم بقاء المتمكن بحاله فان الشمعة
لما اختلف مقدارها فان كونها كرة [illegible] فكان كونها مكعبة لم يكن المتمكن باقيا بحاله في الحالتين
قال والدليل **اقول** الدليل على امكان الخلاء ان [illegible] لو فرضنا صفحة
ملساء على صفحة ملساء [illegible] رفعت احداهما عن الاخرى [illegible] الوسط اول زمان الارتفاع ان الجسم
[illegible] الاطراف فكان كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا وفيه **نظر**
لان الرفع حركة فلا تحصل في آن بل في زمان ومع ذلك الزمان ينتقل الجسم من الطرف الى الوسط

ولا يلزم الخلاء الثاني انه لو تحصل في الخارج خلاء لكان العالم كله خلاء اذ لو اشتغلت بقة فلا يمكن
ان ينتقل الى مكان خال لانه خلاف المفروض بل الى مكان مملوء فذلك الجسم الذي كان في المنتقل
اليه ان لم ينتقل من مكانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل فاما ان ينتقل الى مكان
البقة مسبوقا به او كل منهما عن مكانه على حركة الاخرى من مكانه فيلزم الدور وانه باطل ايضا
او ينتقل الى مكان غير البقة فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم من حركة بقة تدافع العالم وانه
باطل بديهة اقول لم لا يجوز ان يتحرك البقة الى مكان مملو والجسم الذي فيه ينتقل الى مكانها
ولا يلزم منه حركة جملة العالم بل يتخلخل الجسم الذي وراءه ويتكاثف الجسم الذي قدامه فان الماء
قابل للتخلخل والتكاثف كما حقق في محله بمعنى ازدياد المقدار وانتقاصه من غير [illegible] دخول مقدار
وحصول مقدار آخر [illegible] على وحدة الهيولي وعلى عرضية المقدار وكذا [illegible] قال
الفصل الثالث في الكيف اقول الفصل الثالث في الكيف وقد عرفت تفسيره [illegible] ولا استقرار الحمل على
انحصاره في المقولة في اقسام اربعة الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والثاني الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس والثالث الكيفيات المختصة بالكميات والرابع الاستعدادات اي الكيفيات
الاستعدادية ونحن نشير الى [illegible] مفصلة فالقسم الاول وهو اقسام الكيفيات المحسوسة ففيه مباحث
الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة فنقول الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
سميت انفعاليات وان لم يكن راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات واما تسمية الكيفيات المحسوسة
بالانفعاليات والانفعالات فلانفعال الحواس عن نوع الكيفيات [illegible] اعتبارا لاوله لنوع منها
ما ينفعل عنها الحواس ثانيا كالاشكال والحركات والاشكال بالالوان التي ينفعل عنها الحس
بواسطة الضوء الذي هو شرط لوجودها [illegible] الاحساس بها وفيه نظر او لان الكيفيات المحسوسة
تابعة بالانفعال للمزاج [illegible] بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان حلاوة العسل تابعة بشخصها
لمزاج العسل [illegible] ان حلاوة العسل [illegible] حادثة [illegible] عسلا [illegible] انفعالا
الحلاوة لاجل ذلك وكذا حمرة الدم تابعة لمزاج الدم او تابعة لمزاج بالنوع كحرارة النار [illegible]

وبرودة الماء فان الحرارة التي في النار ليست [illegible] تابعة لمزاج الجسم المركب [illegible] من مواده لحرارة
النار بالنوع فالحرارة التي في النار تابعة بنوعها لمزاج الجسم المركب لا بشخصها وكذا القول في برودة الماء والكيفيات
المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الظاهرة الى الملموسات وهي التي يدرك بحس اللمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة [illegible] كيفيات [illegible] والخفة
والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي التي يدرك بحس البصر وهي الالوان
والاضواء والى المسموعات وهي التي يدرك بحس السمع وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي
التي يدرك بحس الذوق وهي الطعوم والى المشمومات وهي التي يدرك بحس الشم وهي الروائح قال
[illegible] اقول [illegible] الحرارة والبرودة من [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible] المختلفة [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة [illegible] الهواء [illegible] والماء [illegible]
[illegible] الالطف [illegible] والكثيف [illegible] تفريق الاجسام المختلفة [illegible]
[illegible] من تلك الاجسام [illegible] الطبيعة [illegible]
[illegible] الهواء [illegible] والماء [illegible]
[illegible] ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتجانسات [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible] اللطيف والكثيف [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible] اللطيف والكثيف [illegible]
[illegible] الكثيف [illegible] حركة دورية [illegible]
[illegible] على اللطيف [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible]
[illegible] بالنوع لان الحرارة [illegible] دون النارية [illegible] الحرارة [illegible]

عن الكواكب كحرارة الشمس فمعناه أن الحرارة المفارقة للأرض فائضة من حرارة الشمس دون النار وعلم مما ذكرنا
معنى الحرارة الفائضة عن الكواكب الحرارة الغريزية وقسيم الحرارة الغريزية حرارة أجزاء النار التي في الجسم
المركب المنكسرة سورتها بالمزاج وقد تحدث الحرارة بالحركة وقد تحدث الحرارة بالقوة إلا أن **قال** لكنا نجد الحركة
مسخنة تسخن الأجسام الملاقية التي هي غير النار فصارت [illegible] بسبب حركة الأفلاك لأن الأجسام الملاقية للأفلاك
الأفلاك كالنقطة بالنسبة إلى الخط والأرض [illegible] إلا أنه **يقول** إن الأفلاك لا تقبل التسخين
لما عرف فلا تتسخن وإذا كان كذلك فلا تتسخن بما جاورها من الأجسام وإنما **قيل** إن الذي هو
إن الحركة تحدث الحرارة فيما يقبلها فلا ينتقض بالفلك لما ذكرنا **قال** وأما البرودة **أقول**
وأما البرودة فقيل عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حارا فلا تكون البرودة كيفية ثبوتية ويكون التقابل
بينها وبين الحرارة تقابل العدم والملكة ومنع هذا **القول** بأن البرودة كيفية محسوسة وما كان كذلك
[illegible] فالمحسوس إما عدم الحرارة أو نفس الجسم وكلاهما باطل لأن المحسوس ليس عدم الحرارة إذ العدم
لا يحس ولا الجسم [illegible] جسما حارا [illegible] ويكون البرودة نفس الجسم فلا يدرك
الجسم دون البرودة كالجسم الحار مثلا فعلى ما ذكرنا **قال** وأما الرطوبة **أقول** أما الرطوبة
فعلى [illegible] كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال [illegible] الماء إلا
أن تكون [illegible] **قال** لو كانت الرطوبة عبارة عما ذكرنا فيكون العسل أرطب من الماء لأن
العسل ألصق بالجسم من الماء إلا أنه **يقول** إن العسل وإن كان ألصق من الماء إلا أنه يتعسر انفصال
الملتصق بعضه عن بعض وهو مناف للرطوبة [illegible] سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال [illegible]
أكثر [illegible] عن الرطوبة [illegible] سهولة الالتصاق والماء أسهل
انفصالا من العسل لأن [illegible] أسهل من [illegible] العسل **وقال** الحكماء الرطوبة
كيفية توجب سهولة قبول الشكل وسهولة تركه فيلزم أن تكون النار أرطب لكونها أرق فيلزم أن يكون
أقبل للشكل وأسهل للترك وفيه **نظر** والرطوبة بهذا التفسير غير السيلان فإن السيلان عبارة عن
حركات [illegible]

في [illegible] كان [illegible] أن يكون [illegible] وعلم من هذا أن لا يكون [illegible] **أقول**
[illegible] من أجسام [illegible] في الحقيقة [illegible]
الرطوبة فاليبوسة [illegible] الرطوبة عبارة عن [illegible]
عن الالتصاق ولو كانت عبارة عن كيفية توجب سهولة التشكل وسهولة الترك كانت اليبوسة عبارة عن كيفية
توجب عسر قبول التشكل وعسر الترك **قال** وأما الخفة **أقول** وأما الخفة فهي كيفية
بواسطتها [illegible] والثقل [illegible] بواسطتها [illegible] والخفة والثقل [illegible]
[illegible] الطبيعي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

قال والظلمة [illegible] أقول والظلمة عبارة عن [illegible] واللون عبارة عن عدم
ماهية العام فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفصل الظلمة واللون كنقصان [illegible]
لنقصان ماهية العام وعدمها فيكون التقابل بينهما تقابل العدمين والملاسة عبارة عن استواء
الاجزاء والخشونة عبارة عن عدم استواء وضع الاجزاء بان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض فعلى هذا
[illegible] يكون الملاسة والخشونة من مقولة الوضع وهو ظاهر لان الاجزاء [illegible] تكون باعتبار الاستواء
وضع الاجزاء فاما ح يكونان من مقولة الكيف دون الوضع وهو المراد من قوله الا انهما يكتسبان
بالقياس الى الوضع قال [illegible] أقول التحقيق [illegible] المقدمات على الالوان
والاضواء ان الالوان عند العامة [illegible] المحسوسة [illegible] الى
التوقف وفصل البياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج
والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج الثخين فان كلا منها [illegible] شفافة
صغار خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء [illegible] ولا يكون البياض لونا حقيقيا وفي المثال
الثاني [illegible] والسواد يحصل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه فلا يكون السواد ايضا لونا
حقيقيا والالوان الحقيقية [illegible] وحاصل هذا القول بان ما ذكره من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة وكثافة الجسم وعدم غور الضوء قد يكون اسبابا لحدوث البياض [illegible] والسواد
اي يكون لحدوث البياض والسواد اسباب منها ما ذكره فلا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض
والسواد من الالوان الحقيقية ولكن [illegible] ان البياض الذي يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
ليس لونا حقيقيا لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض لونا حقيقيا وانما يلزم ذلك ان لو كان الحكم
[illegible] حصول البياض بما ذكره [illegible] الاختلاط المذكور
كالبيض المسلوق فانه [illegible] البياض [illegible] بعد الطبخ [illegible]
وكلبن العذراء [illegible]
يبقى [illegible] غاية الاشفاف [illegible] غاية التصفية

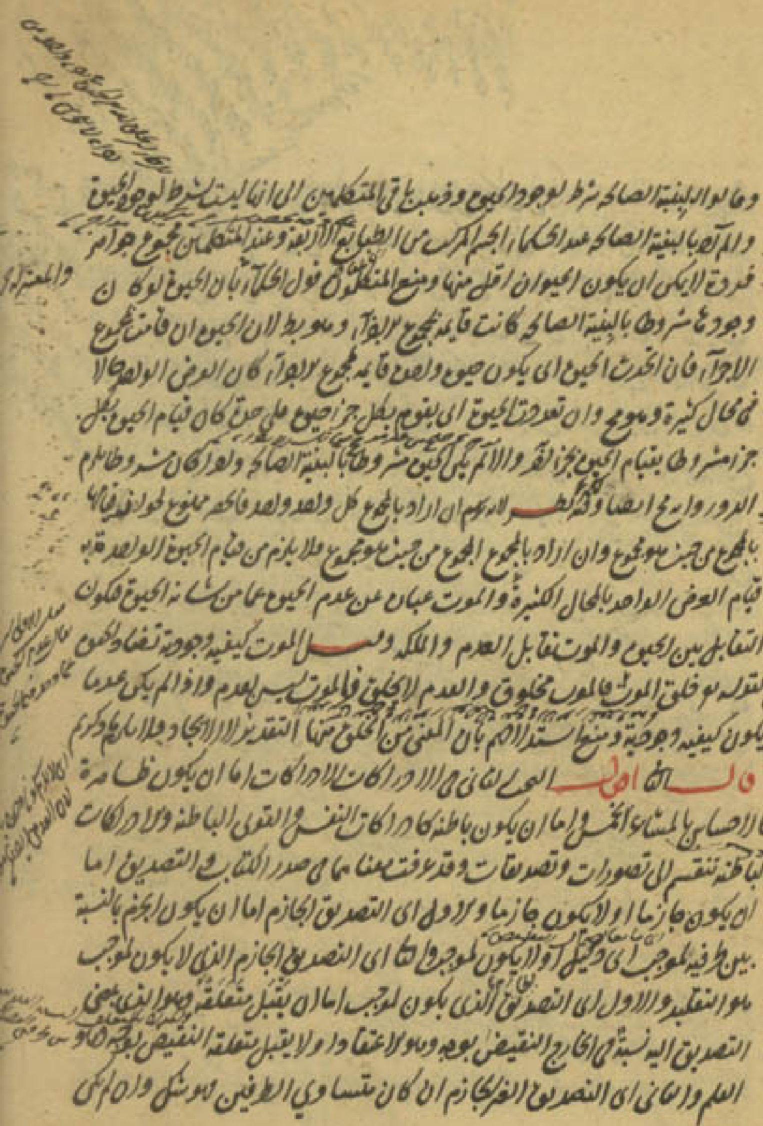
قال وذلك [illegible] بعد [illegible] وسلم على هذه الالوان [illegible] والمشهور ان اصل
الالوان هو السواد والبياض وباقي الالوان مركبة منهما وقيل اصل الالوان [illegible]
[illegible] فيجب التوقف قال [illegible] أقول زعم [illegible]
[illegible] الالوان شرط [illegible] الضوء لا الالوان [illegible] الالوان [illegible]
[illegible] الالوان [illegible] لان الظلمة عبارة عن
عدم الضوء والعدم لا [illegible] الالوان [illegible] على [illegible]
[illegible] شرط [illegible] الالوان [illegible] الالوان عند عدم
الضوء [illegible] الشرط قال [illegible] أقول [illegible] هذه الالوان
والالوان [illegible] السواد [illegible]
[illegible] الالوان [illegible]
[illegible] السواد [illegible] قال والاضواء
أقول والاضواء [illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] المستضيء [illegible] الاضواء [illegible]
[illegible] الاضواء [illegible]
[illegible] الاضواء [illegible] الاضواء [illegible]
[illegible] الاضواء [illegible]
[illegible] الاضواء [illegible]
[illegible]
[illegible] الاضواء [illegible]
[illegible] الاضواء [illegible]
[illegible]

وان لم يكن محسوسا لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل قطعا وقيل الضوء هو اللون وليس بعد الزوال الا
الضوء وبحس دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة فانه يرى الضوء والحس باللون الا باسفار
اولا اسفار بشرطه قال ثم ان اقول اي ان الضوء ان كان من ذاته فهو ضوء اول وهو الضوء
اي الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته ويسمى ذلك الضوء ضياء ان كان قويا وشعاعا ان كان
ضعيفا ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الذي حصل
على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب فان الهواء الذي على وجه الارض حين حصل مقابلا
لما يقابل الهواء المضيء لمقابلة الشمس وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر الذي هو مضيء بالغير ويسمى الضوء
الثاني نورا كما يسمى الضوء الاول ضياء كما نطق به الكتاب الالهي حيث قال هو الذي جعل الشمس
ضياء والقمر نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ان حصل من مقابلة الهواء المنكشف [illegible]
الهواء الذي على وجه الارض وقت الاسفار فان قلت لو كان الهواء الذي على وجه الارض
حين [illegible] لو حس لاحس بضوءه كما يحس بضوء الجدار المضيء قلت لا نسلم انه لا يحس بضوء الجدار
المضيء الضعيف لون ضوء الهواء دون لون ضوء الجدار وجه نظر ورايت الذي يتوقف على
الاجسام ويستر لونها فكذا شيء ينبغي ان يسمى لمعانا وان كان ذاتيا يسمى شعاعا كالشمس والذي
وان لم يكن ذاتيا يكون مستفادا من الغير يسمى بريقا كالمرآة اذا وضع في مقابلة الشمس فالشعاع
معول بالاشتراك اللفظي على اللمعان الذاتي وعلى الضوء الذاتي الضعيف قال والظلمة
اقول الظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون مستضيئا فيكون التقابل بين النور والظلمة
تقابل العدم والملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية مانعة عن الابصار فيكون التقابل بينهما تقابل
التضاد ويضعف هذا انه لو كان الظلمة كما ذكرتم كيفية مانعة عن الابصار لوجب ان لا يرى
الجالس في الظلمة نارا اوقدت بقربه والامر بخلاف ذلك والجالس [illegible] فلا يكون الظلمة مانعة
عن الابصار والجالس [illegible] ان الظلمة كيفية تمنع الابصار عما [illegible]
ما [illegible] دون المرئي فلا يتجه النقض ح قال الرابع اقول البحث الرابع في [illegible]

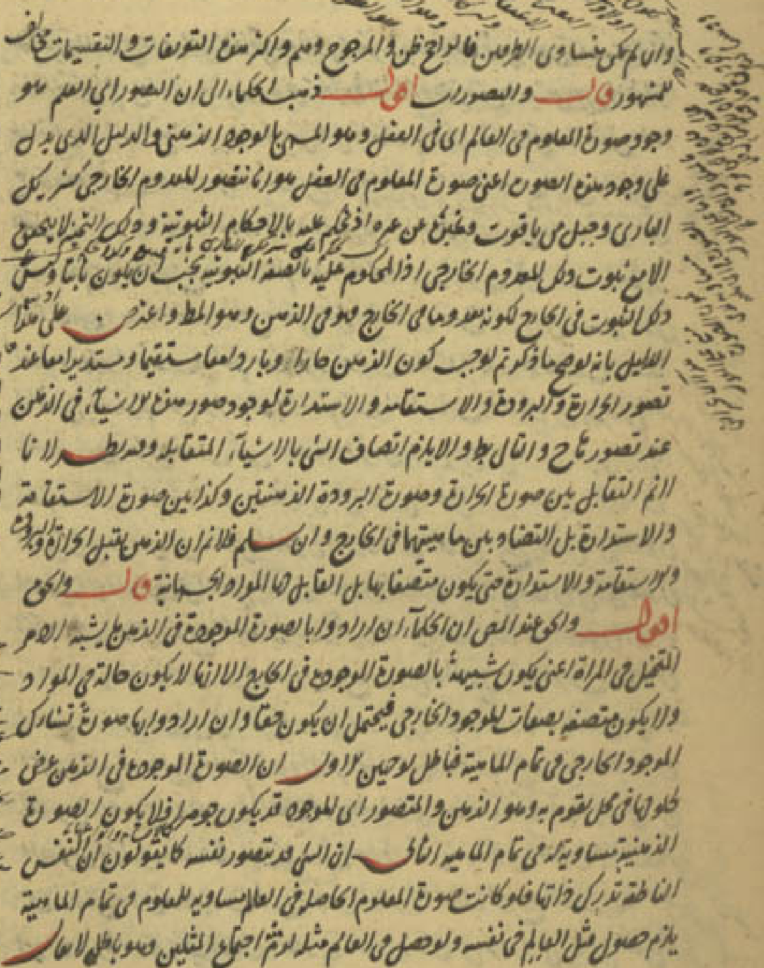
المسموعات من الحروف والاصوات اما الحروف فهي كيفيات للاصوات فيتميز بعضها عن بعض مثل الثقل والخفة
تميزا في المسموع واحترزنا بالقيد الاخير الذي هو في المسموع عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان
ذلك التمييز ليس في المسموع وهو ظاهر وتحسينا لان الانطباق لعدم وصوله من بعض [illegible] الحرف الواحد يمكن
ان يتلفظ به مرتين بحيث يتميز مرة عن مرة في الخفة والثقل والحروف ينقسم الى قسم مصوت وهو الذي
يسمى حروف المد واللين وهي صامت وهي قسم متحرك وهو ما عدا حروف المد واللين واما الصوت
فغنية عن التعريف والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء وتحاله شبيهة تموج الماء الحاصل
الحاصل بالنداء والقصد بتقدم صدم وسكون بعدم سكون وهذا التموج انما هو بسبب قرع عنيف
وهو امساس العنيف او قلع عنيف وهو التفريق العنيف والدليل على ان القرع والقلع علة التموج الموجب
للصوت الدوران فانه يكذب التموج يحدث ويبقى ويعدم بعدمهما وكذا الكلام في التموج والصوت
ولما كان الدوران دليلا ضعيفا لا يفيد الا غلبة الظن بعلية المدار للدائر وقيل لا يفيد العلم
فانه يفيد ان لو وجد الدائر مع جميع صور المدار وينتفي في جميع صور عدمه ومهما لم يمكن كذلك فانه لو تموج
الهواء بعد التموج بدون الصوت قال المصنف المشهور ان السبب الاكثري للصوت هو التموج وكم
على السبب للصوت هو التموج والمشهور ان الاحساس بالصوت موقوف على وصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ والدليل عليه وجهان الاول ان الهواء الحامل للصوت يميل من جانب الى جانب
بهبوب الريح فلولم يكن الاحساس بالصوت متوقفا على وصول الهواء الى الصماخ لما تشوش سماع الصوت
ح والثاني خطا بالنسبة فكذا العدم الثاني ان الاحساس بالصوت يتخلف عن مشاهدة السبب
كما ترى تخلف الصوت في ضرب الفاس على الخشبة فلولم يتوقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء
الى الصماخ لما تاخر سماع الصوت عن ضرب الفاس والثاني خطا فكذا المقدم الثالث انه لو وضع طرف
انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غير ذلك الانسان فلولم يتوقف الاحساس على الوصول لسمع الكل
التماس الذي يصل الى صماخه وليس كذلك والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج موجود فيه واما
ما حصلت جهة لا يستطيع ادراك جهة ما لا وجود له في الخارج واما الصوت فالصوت يحصل من انقراض هواء

متموج على هيئته وشكله ويكون الانحراف عن جبل او جدار املس سبب ما ومنها الهواء المتموج
الموجب يرجع ذلك التموج على هيئته قال اقول البحث الخامس في تحقيق الطعوم
الجسم الحامل للطعم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا بين الكثافة واللطافة وعلى كل
من التقادير الثلاثة فالفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او كيفية معتدلة بينهما فالحار
يفعل في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة
ملوحة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل
قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي الجسم اللطيف
دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة كذا ذكره الشيخ في الكتاب الثاني من كتب القانون من غير دليل
يوجب غلبة الظن على ما ذكره فضلا عن العلم والعجب انه جعل الفاعل للحموضة البرودة في كتاب
القانون في بحث الاخلاط جعل فاعل الحموضة الحرارة وبينهما تناقض ظاهر لم يتنبه له فان
قلت التفاهة عبارة عن عدم الطعم والامور العدمية ليست من الطعوم قلنا التفه قد يطلق
على ما ذكرتم اعني ما لا طعم له وقد يطلق على ما له طعم ولكن لا يحس بطعمه كالنحاس فان الشيء لكثافته
لا يتحلل منه شيء يخالط رطوبة اللسان التي هي واسطة في الاحساس بالمذوقات حتى يحس بطعمه
وتسمى تفاهته غير بسيطة والمعدود من بسائط الطعوم تسعة ... وقد يجتمع في الجسم الواحد
طعمان كاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في
السبخة وتسمى الزعوقة قال اقول البحث السادس في المشمومات
وهي الروائح ... الروائح الموافقة للمزاج تسمى روائح طيبة كرائحة المسك وما يشبهها
والروائح المخالفة للمزاج تسمى روائح منتنة كالروائح الكريهة التي لا حاجة الى التمثيل بها وقد
يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وليس لانواع الروائح اسماء
خاصة الا من اصل الجنسين المذكورين وسبب الاحساس بالروائح وصول الهواء المتكيف بتلك
الروائح الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس وصول الهواء المختلط باجزاء متحللة من ذي الرائحة

الرائحة ويبسط ما للشيخ في الفصل الخامس من الفن الثالث من هذا الكتاب قال والقسم الثاني
اقول القسم الثاني من اقسام الكيف من الكيفيات النفسانية وهي الكيفيات المختصة
بذوات الانفس والمص قد ذكر بعض انواعها وهي الحياة والصحة والمرض والادراك وكيفيات
يتوقف عليها الافعال الاختيارية كالقدرة والارادة فما كان من هذه الكيفيات راسخة بحيث
ملكة وما ليس براسخ يسمى حالا كالكتابة فانها في ابتدائها تكون حالا واذا استحكمت صارت ملكة
وغرضنا بيان هذه الكيفيات مباحث قال اقول البحث الاول في الحياة الحياة قوة تتبع
الاعتدال النوعي وينبعث منها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي الذي يليق بنوع
الحيوان وقال بعضهم هي قوة الحس وقال اخرون هي قوة التغذية واستدل الشيخ ابو علي في
كتابه الموسوم بالقانون على ان قوة الحياة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية بان العضو المفلوج
حي والا لعرض له ان يتعفن ويفسد ومع ذلك ليس بحساس فعلم بان قوة الحياة مغايرة
لقوة الحس وبان العضو الذابل حي كما ذكرنا وليس بمغتذ والا لم يكن ذابلا والنبات مغتذ
وليس بحي فعلم ان قوة الحياة مغايرة للقوة التغذية ومنع استدلال الشيخ بان عدم الفعل
لا يستلزم منه عدم القوة لجواز ان يمنع القوة من الفعل مانع فعلى هذا يجوز ان يكون قوة الحس
والتغذية باقية في العضو المفلوج والعضو الذابل مع عدم صدور فعل الاحساس والتغذي
عنها ومع الابهام ما ذكره من التغاير بين قوة الحياة وبينهما فان قال القوة عبارة عما يؤثر
بالفعل ومع كون العضو المفلوج والذابل فاقد القوة الحس والتغذية اذ لا يصدر عنهما
الاحساس والتغذي بالفعل لانا نقول لا نسلم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عما من شأنه التأثير
بالفعل ولو سلم ان المراد بالقوة ما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ما من شأنه
ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل واللازم من ذلك عدم ذلك الشيء وانتفاؤه ومنع استدلال
الشيخ بان القوى الغاذية للنبات مخالفة بالذات للقوى الغاذية للحيوان والامور المختلفة
بالذات لا يجب ان يكون مشتركة في الاحكام وقد شرط الحكماء والمعتزلة بالبنية الصالحة



وقالوا البنية الصالحة شرط لوجود الحيوة وذهب بعض المتكلمين الى انها ليست بشرط لوجود الحيوة
والمراد بالبنية الصالحة عند الحكماء الجسم المركب من العناصر الاربعة وعند المتكلمين مجموع جواهر
فردة لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها ومنع المتكلمون قول الحكماء بان الحيوة لو كان
وجودها مشروطا بالبنية الصالحة كانت قايمة بمجموع الاجزاء وهو باطل لان الحيوة ان قامت بمجموع
الاجزاء فان اتحدت الحيوة اى يكون حيوة واحدة قايمة بمجموع الاجزاء كان العرض الواحد حالا
في محال كثيرة وهو ممتنع وان تعددت الحيوة اى يقوم بكل جزء حيوة على حدة كان قيام الحيوة بكل
جزء مشروطا بقيام الحيوة بجزء اخر والا لم يكن شرطا بالبنية الصالحة ولو كان مشروطا لزم
الدور وامتنع انفكاكه قال الا يجوز ان اراد بالمجموع كل واحد واحد فالحكم ممنوع لجواز قيامها
بالمجموع من حيث هو مجموع وان اراد بالمجموع المجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم من قيام الحيوة الواحدة به
قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة والموت عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه الحيوة فيكون
التقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية تضاد الحيوة
لقوله تعالى خلق الموت فالموت مخلوق والعدم الازلي غير مخلوق فالموت ليس بعدم واذا لم يكن عدما
يكون كيفية وجودية ومنع استدلالهم بان المعنى من الخلق فيها التقدير لا الايجاد ولا يلزم
قال اقول العلم الثاني في الادراكات الادراكات اما ان يكون ظاهرة
كالاحساس بالمشاعر الخمس واما ان يكون باطنة كادراكات النفس والقوى الباطنة والادراكات
الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات وقد عرفت معناهما في صدر الكتاب والتصديق اما
ان يكون جازما او لا يكون جازما والاول اى التصديق الجازم اما ان يكون الجزم بالنسبة
بين طرفيه لموجب اى دليل او لا يكون لموجب والثانى اى التصديق الجازم الذى لا يكون لموجب
هو التقليد والاول اى التصديق الذى يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو النسبة التى
التصديق اليه نسبة في الخارج النقيض بوجه وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو
العلم والثانى اى التصديق الغير الجازم ان كان متساوي الطرفين هو شك وان لم يكن



متساوى الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم واكثر هذه التعريفات والتقسيمات مخالف
للمشهور قال والتصورات اقول ذهب الحكماء الى ان التصور اى العلم هو
وجود صورة المعلوم في العالم اى في العقل وهو المسمى بالوجود الذهنى والدليل الذى يدل
على وجود هذه الصورة اعنى صورة المعلوم في العقل هو انا نتصور المعدوم الخارجى كشريك
البارى وجبل من ياقوت وبحر من زيبق ونحكم عليه بالاحكام الثبوتية وذلك التميز لا يتحقق
الا مع ثبوت ذلك المعدوم الخارجى اذ المحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس
ذلك الثبوت في الخارج لكونه معدوما في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب واعترض على هذا
الدليل بانه لو صح ما ذكرتم لوجب كون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومستديرا عند
تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة لوجود صور هذه الاشياء في الذهن
عند تصورها والتالى باطل والملازمة اتصاف الشيء بالاشياء المتقابلة وهو باطل لا نا
لا نم التقابل بين صورة الحرارة وصورة البرودة الذهنيتين وكذا بين صورة الاستقامة
والاستدارة بل التضاد بين ماهيتها في الخارج وان سلم فلا نم ان الذهن يقبل الحرارة والبرودة
والاستقامة والاستدارة حتى يكون متصفا بها بل القابل لها المواد الجسمانية قال والحق
اقول والحق عند المص ان الحكماء ان ارادوا بالصورة الموجودة في الذهن ما يشبه الامر
المتخيل في المراة اعنى يكون شبيهة بالصورة الموجودة في الخارج الا انها لا يكون حالة في المواد
ولا يكون متصفة بصفات الموجود الخارجى فيحتمل ان يكون حقا وان ارادوا بها صورة تشارك
الموجود الخارجى في تمام الماهية فباطل لوجهين الاول ان الصورة الموجودة في الذهن عرض
حلولها في محل يقوم به وهو الذهن والمتصور اى الموجود قد يكون جوهرا فلا يكون الصورة
الذهنية مساوية له في تمام الماهية الثانى ان الشيء قد يتصور نفسه كما يقولون ان النفس
الناطقة تدرك ذاتها فلو كانت صورة المعلوم الحاصلة في العالم مساوية للمعلوم في تمام الماهية
يلزم حصول مثل العالم في نفسه ولو حصل في العالم مثله لزم اجتماع المثلين وهو باطل لا محال



العاقل والمعقول واحداً لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة هي صورة المعلوم والعاقل
بهذا التفسير اعم من الذي حضر عنده ماهية مغايرة لذاته او حضر عنده ماهية هي عين ذاته واذا
جاز ذلك فلا يلزم اجتماع المثلين فيما اذا عقل الشيء ذاته لعدم التغاير اذ العاقل والمعقول واحد
ح لا يقال هو حضور الشيء عند نفسه مع بديهية ولو كان كذا فلابد من اجتماع المثلين او
القول بكون صورة المعلوم ليست متساوية له في تمام الماهية وقيل العلم هو تعلق خاص
بين العالم والمعلوم وح يتعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوب تغاير النسبة عند تغاير
المنتسبين وهذا التفسير يشكل بتعقل الشيء نفسه فان تعلق الشيء الى نفسه غير معقول
لعدم التغاير وقيل العلم صفة وجودية توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة
لما تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تغاير تعلق الصفة
بالمعلومات تغاير في ذات تلك الصفة لجواز ان يكون بين شيء واحد وبين الاشياء
الكثيرة تعلقات كثيرة قال فرعان على القول بالصورة اقول ان
المسئلتان فرعان على القول بالصورة الموجودة في العاقل الفرع الاول ان الصورة
العقلية اي الموجودة في العقل تفارق الصورة الخارجية الكائنة في المادة في ان الصورة
الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية ليست محسوسة وتفارقها ايضاً ان الصورة الخارجية
متمانعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان يحل فيها اخرى مثلها بخلاف الصورة
العقلية فانه يجوز ان يحل في القوة العاقلة صور كثيرة معاً وتفارقها ايضاً في ان الصورة
الخارجية يمتنع ان يحل في مادة ما هي اصغر مقداراً منها بخلاف الصورة العقلية فان
الصورة الصغيرة والصورة العظيمة يجوز حلولهما في العاقلة وتفارقها ايضاً في ان
الصورة الخارجية منفسخة زائلة بحدوث صورة اقوى منها كما في الكون والفساد
من زوال صورة وحدوث اخرى بخلاف الصورة العقلية الفرع الثاني هو
ان الصورة العقلية كلية بخلاف الصورة الخارجية فان كل موجود في الخارج متشخص لا

لا على معنى ان الصورة الموجودة في العقل كلية في نفسها فان الصورة الموجودة في العقل
صورة جزئية في نفوس جزئية فيمتنع تصور الاشتراك فيها بل هي كلية اما لان المعلوم بهذه
الصورة امر كلي او لان نسبة هذه الصورة الى كل واحد من افراد ذلك النوع المتصور
بهذه الصورة الى كل واحد من افراد ذلك النوع المتصور بهذه الصورة سواء مثلا
اذا ادركنا الانسان الكلي فالصورة الحاصلة منه في ذهننا نسبتها الى زيد والى عمرو لانا اذا
حذفنا مشخصات كل فرد فما بقي بعد الحذف يكون مساوياً لما حصل في ذهننا من
الانسان الكلي وفي قوله لان المعلوم بهذه الصورة امر كلي نظر فان المعلوم
بهذه الصورة ان كان امراً موجوداً في العقل فلا يكون كلياً لما ذكرتم وان كان امراً
موجوداً في الخارج فاولى بان لا يكون كلياً وبتقدير كليته يبطل الفرق قال والعلم
اقول والعلم اما علم اجمالي يتعلق ذلك العلم بامور متعددة باعتبار ما هي لها مفصلاً
تفاصيل تلك الامور لكن المستحضر بها ثم يغفل عنها ثم يسأل عنها فانه يحضر عنده حالة بسيطة
هي مبدأ تفاصيل تلك الاشياء التي كانت متصورة على التفصيل واما علم تفصيلي يتعلق
باعتبار كل واحد من تلك الامور لكن علم ماهية مركبة منفصلة الاجزاء في العقل متميز بعضها
عن بعض وايضاً العلم اما فعلي وهو مثل ان تصورت فعلاً ففعلته واما علم انفعالي
كما اذا شاهدت شيئاً فتعقلته قال مسئلة اقول هذه المسئلة كالتذنيب
لمباحث الادراكات اذا عرفت هذا فنقول للنفس في الادراك اربع مراتب المرتبة الاولى
استعداد التعقل وهو عند كون ادراكات النفس بالقوة كما يكون لنفس الاطفال
ويسمى عقلاً هيولانياً المرتبة الثانية ان يحصل للنفس البديهيات بواسطة استعمال الحواس
في الجزئيات والتنبه فيها لمشاركات ومباينات تتهيأ بها لاكتساب النظريات ويسمى
العقل بالملكة التي هي مناط التكليف والدليل الدال على كونه مناطاً للتكليف قد بيناه
في الايضاح المرتبة الثالثة ان يحصل للنفس النظريات بحيث يتمكن من استحضارها متى شاء

من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل المرتبة الرابعة ان يستحضر النفس النظريات ويلتفت اليها
بحيث لا تغفل عنها ويسمى العقل المستفاد قال اقول العالم الحي العالم ثالث الارادة
والارادة القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع في المراد
كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر في المكروه وقيل القدرة هي مبدا الافعال المختلفة
فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا اي على التفسيرين لكونها مؤثرة وفق الارادة ومبدا ظاهر
ولكونها مبدا للافعال المختلفة التي هي التغذية والتنمية وتوليد المثل والحس والحركة والقوة
الفلكية قدرة عند من يجعل القوة الفلكية شاعرة ومدركة على التفسير الاول للقدرة كالفلاسفة
فانهم ذهبوا الى ان الافلاك تتحرك بالارادة لنيل التشبه بالعقول دون التفسير الثاني لكون
صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثاني لانها مبدا الافعال
المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل لا على التفسير الاول لكونها غير ذي ارادة والقوة
العنصرية خارجة عن التفسيرين لكونها لانتفاء ارادة وكون صدور ما يصدر عنها
على نهج واحد والقدرة غير المزاج لان المزاج من جنس الحرارة والبرودة وتاثير المزاج يكون
من جنس تاثيرهما والقدرة ليست كذلك اي ليس تاثيرها من جنس تاثير الحرارة والبرودة لان
تاثيرها الفعل وفيه نظر لانه ان اراد بكون المزاج من جنس الحرارة والبرودة كونه حاصلا
من تفاعلهما فمسلم ولا يلزم من ذلك ان يكون تاثيره من جنس تاثيرهما وان اراد كونه من
نوعهما فممنوع قال والقوة اقول القوة مبدا الفعل سواء كان ذلك الفعل مختلفا
كالقوة الحيوانية او على نهج واحد كالقوة العنصرية فتتناولهما مطلقا وقد يقال القوة للامكان في الشيء
مجازا اذا كان المراد بالقوة القوة القريبة وبالامكان الامكان الخاص لا الاستعدادي
لان القوة موضوع الامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل فالامكان جزء من مفهوم لفظ القوة
فيكون اطلاق لفظ القوة عليه اطلاقا تضمنيا فيكون مجازا اما لو اريد بالامكان الاستعدادي
لكان بينهما ترادف والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية وفكر كمن

تعليقة

يملك الكتابة فانه يصدر عنه كتابة الحروف من غير سبق روية والفرق بين الخلق وبين القدرة ان نسبة
القدرة الى الضدين على السواء على معنى ان القوة العقلية من حاله متى انضم اليها الارادة الى احد
الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها الارادة الى الضد الثاني حصل الضد الثاني بخلاف
الخلق فان الخلق لا يكون كذلك وهو ظاهر ومن ههنا مساواة نسبة الفعل والترك الى القدرة
ارادوا بها القوة المستجمعة لشرائط التاثير اعني العلة التامة لان القدرة ليست علة تامة للضدين والا يلزم اجتماع
الضدين وانه محال ولاجل ان المراد بالقدرة العلة التامة زعم الاشعري امتناع صلوح القدرة للضدين ان القدرة
مع الفعل بالزمان لانها لو تقدمت على الفعل بالزمان لزم تخلف المعلول عن علته التامة وانه محال
والمحبة ترادف الارادة فالمراد بمحبة الله تعالى ارادة كرامتهم والمراد بمحبة العباد لله تعالى ارادة طاعته
والرضاء من العباد ترك الاعتراض ومن الله تعالى ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على التابيد والعزم
نوع من الارادة اذ الارادة قد تكون من غير سبق تردد وقد تكون مع سبقه فالعزم جزم الارادة
في الشيء الذي يريد او يريد ان يفعله قال اللذة اقول البحث الرابع في اللذة والالم
علم تصور الالم واللذة بديهي لان كل حساس يدرك كل منهما بديهة ويدرك التميز بين كل منهما وبين
ما عداهما كذلك وما هذا شانه يكون بديهيا وفيه نظر لانه ان كان المراد بقوله ان كل حساس
يدرك حصولهما لذاته بديهة فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك بداهة تصورهما واما قولهم في تفسيرهما ان
اللذة هي ادراك الملايم من حيث انه ملايم وان الالم هو ادراك المنافي من حيث انه مناف ففيه نظر
لانهم ان ارادوا بهذا التفسير جعل اسم اللذة والالم اسما لما ذكروا اصطلاحا فلا مشاحة فيه وان
ارادوا به ان ما ذكروه حد لهما ففيه مناقشة لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع
حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك معنى ... الملايم ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس ادراك الملايم
او غير ادراك الملايم وبتقدير التغاير بين تلك الحالة وبين ادراك الملايم فلا نعلم ان اللذة عبارة
عن مجموعهما او عن احدهما وكذا الكلام في الالم واذا كان كذلك فلا يحصل العلم بكون ما ذكروه
حدا لهما والعجب ان الامام زعم ان تصورهما بديهي والتميز بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا

بديهي ثم بيان فيه ان في هذا المقام وبتفصيلها انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك او غيره والفائق في
هذا المنقول انا اوردنا عليها اورده المص في تفسير اللذة قوله من حيث هو ملايم وفي تفسير الالم من حيث
هو منافر لان اللذة ليست عبارة عن ادراك ذات الملايم بل عن ادراكه من حيث هو ملايم
كما ان لذة الحلاوة ليست عبارة عن ادراك ذات الحلو بل عن ادراكها من حيث هي حلو وكذلك
الالم ليس عبارة عن ادراك ذات المنافي بل عن ادراكه من حيث هو منافر وما قيل من
ان اللذة هي دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية فخطأ لان اللذة لو كانت عبارة عما ذكر لوجب
ان لا يحصل اللذة الا بعد الالم والتالي باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف
على مسئلة علمية وبالعثور على مال فجاءة مع عدم خطور هذه الامور بباله قبل حصولها وان لم يفتقدها
قال الخامس اقول الخامس في الصحة والمرض الصحة من حالة او ملكة تصدر بسببها تلك
الحال او الملكة الافعال الحيوانية عن موضوعها وهو الاعضاء سليمة الحال والملكة فقد مر تفسيرهما
واما باقي القيود فعليها ابحاث كثيرة لا يليق ايرادها فيما نحن فيه من اراد فليطالع شرح القانون
للاستاذ العلامة قطب الملة والدين الشيرازي ره آم ظله واما المرض فبخلاف ما ذكر في تعريف الصحة
اي عدم تلك الحال او الملكة فعلى هذا التفسير المرض لا واسطة بينه وبين الصحة واما باقي الكيفيات
النفسانية كالفرح والحزن والحقد وامثال ذلك كالغضب والخوف والجوع فغنية عن البيان
لان كل واحد يدرك كل واحد منها ضرورة ويدرك التميز بينه وبين ما عداها كذلك ولما عرفت انه
يكون ضروريا غير محتاج الى بيان وفيه ما عرفته من ان اللذة والالم بديهي التصور قال واما
اقول واما القسم الثالث من اقسام الكيف وهو الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
المختصة بالكميات اما ان يكون عارضة وحدها للكميات من غير ان تركب مع غيرها ومع اما ان يكون
عارضة للمتصلات اي الكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتشكل فانها
من خواص للمقادير وهو ظاهر وهو اما ان يكون عارضة للمنفصلات اي الكميات المنفصلة
كالزوجية والاولية والتركيب فانها من خواص الاعداد واما الزوجية فظاهر واما الاولية والتركيب

والتركيب فلان الاولية عبارة عن كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلاثة والتركيب عبارة عن
كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة فانها بحيث يعدها الاثنان فضلا عن الواحد واما ان يكون
الكيفيات المختصة بالكميات مركبة من تلك الكيفيات العارضة ومن غيرها كالخلقة العارضة
للجسم المركب من الشكل وهو من الكيفيات المذكورة ومن اللون وهو من الكيفيات المحسوسة
قال واما القسم الرابع اقول واما القسم الرابع وهي الكيفيات الاستعدادية
فهي ان كانت استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة يسمى تلك الكيفية قوة وان كانت استعدادا
نحو القبول يسمى تلك الكيفية ضعفا ولا قوة قال الفصل الرابع اقول الفصل الرابع
في الاعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول
في اثباتها اي في وجودها انكر منه هذه الاعراض جمهور المتكلمين الا الاين فانهم قالوا
بوجوده ثم قالوا في بيان ان هذه الاعراض ليست من الامور الموجودة في الخارج انه لو وجدت
هذه الاعراض في الخارج لكانت حاصلة في محالها ضرورة ولو كانت حاصلة في محالها لو حصولها
في محالها لكن حصولها في محالها من الامور النسبية فيكون لحصولها في محالها حصول آخر
وننقل الكلام الى الحصول ذلك الحصول في المحال ويتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون
حصول الحصول نفس الحصول فلا يلزم ما ذكروا وايضا منقوض بالاين احتج الحكماء على
ان النسب من الامور الموجودة بان الاعراض النسبية قد يكون محققة في الخارج ككون
السماء فوق الارض مثلا فان الفوقية حاصلة في نفس الامر ولا فرض فارض ولا اعتبار معتبر
ههنا واذا كانت متحققة في الخارج فهذه الاعراض ح من الخارجيات دون الاعتباريات
العقلية وليست اعداما لانها تحصل للشيء بعد ما لم يكن حاصلة له لان الشيء قد لا يكون فوقا
فيصير فوقا والحاصل بعد العدم لا يكون عدما ضرورة وليست ذات الجسم ايضا لان
الجسم لا يقاس الى الغير اي يعقل ذاته مما يعقل بالقياس الى الغير وهذه الاعراض معقولة
بالقياس الى الغير فهذه الاعراض امور وجودية زائدة على ذات الجسم وهو المط ونقض

احتجاج الحكماء بالفناء والمضي وتقريره اي يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة على كون النسب امورا
موجودة في الخارج يلزم ان يكون المضي والفناء عرضين موجودين في الخارج والتالي بط فالمقدم
مثله اما بيان الشرطية فبان يقال انا نحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه ماض وفان فالمضي
والفناء ليسا من الاعتبارات العقلية اذ الامس ماض وفان في نفسه سواء وجد الفرض
والاعتبار او لم يوجد وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد العدم واي حصل بعد العدم لا يكون
عدما وليسا جاريين على نفس ذلك اليوم لانهما لو كانا نفس ذلك اليوم لتحققا حيث تحقق
ذلك اليوم ولكن ذلك اليوم كان ذلك اليوم حين كان حاضرا لم يكن ماضيا ولا فانيا
فهما اذن امران وجوديان زائدان على ذلك اليوم واما بطلان التالي فلانهما لو كانا
موجودين في الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي لكونهما صفتين للامس المعدوم
وانه بط قال اقول سمى المتكلمون الاين بالكون وقالوا ان الكون جنس
لانواع اربعة اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما السكون فعبارة عن حصول الجوهر
آنين فصاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصول آنين فصاعدا في مكانين وبعبارة
اخرى كل آن يكون في مكان وهي قريب من حد الحكماء من حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز
آخر عقيبه من غير تخلل زمان والتقابل بينهما تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة عن عدم
الحركة عما من شانه الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم
عن الحركة والسكون وهو مبني على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك اذ الجسم في اول
زمان حدوثه لا يكون ح ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد آنين وغير متحرك لانه لم يحصل في
ذلك الحيز بعد ان كان في حيز آخر واما اذا فسرنا السكون بحصول الجسم في مكانه كان الجسم
في اول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون في معنى الكون لا نوعا منه قال
وقال الحكماء اقول وقال الحكماء الحركة كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من حيث كون
ذلك الشيء بالقوة وبيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والا لامتنع حركته فيكون

فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له اذ المعني بالكمال هو ما به الاستكمال وهو ان الحركة كمال ويفارق هذا الكمال اعني الحركة
غيره من الكمالات من حيث ان حقيقة هذا الكمال ليست الا التادي الى الغير كالوصول الى المقصد بخلاف
سائر الكمالات فانها ليست عبارة عن التادي الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه وممكن الوجود
ليتأتى التادي اليه فيكون حصول ذلك الغير للجسم كمالا ثانيا لكونه متأخرا من الحركة فعلم ان الحركة كمال
اول وذلك التوجه ما دام باقيا كان بعض شيء من الحركة والا لكان التوجه وصولا لا توجها فعلم ان
الحركة كمال اول للشيء الذي بالقوة اعني الجسم المتحرك والحركة ليست كمالا له من كل وجه لانها ليست كمالا له
في جسميته بل هي كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصل هذا التعريف قريب مما قال
قدماء الحكماء وهو ان الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فالحاصل ان الحركة
هو كمال اول للجسم المتحرك من حيث كونه متحركا وانما لم يفسر بهذه العبارة لئلا يناقش في اللفظ
قال اقول وذلك الخروج اعني الحركة قد يكون في الكم كالتخلخل وهو ازدياد
مقدار الجسم من غير ضم شيء اليه من خارج كانتقال الماء من الجمود الى الذوبان وكالتكاثف وهو
انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء عنه كانتقال الماء من الذوبان الى الجمود وكالنمو وهو ازدياد يكون
للجسم بسبب ضم جسم آخر اليه على وجه يكون هذا ازدياد الاصل متداخلا فيها في جميع الاقطار على نسبة
طبيعية كما يكون في بني الحيوان وكالذبول وهو انتقاص يكون للجسم بسبب فصل جزء عنه كالمشايخ وقد
يكون في الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء ويسمى الحركة في الكيف استحالة وقد يكون في الوضع
كحركة الفلك في مكانه فان بها تختلف نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجة عنها بالتدريج
ويسمى حركة دورية وقد يكون في الاين كالحركة من مكان الى مكان ويسمى نقلة ولا يكون الحركة
في الجوهر لان حصول الجوهر يكون دفعة لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن نوع من الجسم انعدم
ذلك النوع وحصل صورة جوهرية اخرى ويسمى حصول الجوهر كونا وانعدامه دفعة فسادا ولا حركة
ايضا في سائر المقولات لانها تابعة لمعروضاتها في وقوع الحركة وعدمه وفي هذه الاشياء مذاهب
كثيرة وابحاث دقيقة تركناها تحرزا من الاطالة من اراد فليطالع المبسوطات قال

ولابد لكل حركة **اقول** ولابد لكل حركة من ان تتحقق من ستة امور ما منه الحركة وهو المبدأ وما اليه الحركة
وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو الذي يقع فيه الحركة من المقولات كالاين والكم والكيف والوضع وما له الحركة
وهو الحاصل في المكان الذي الحركة متوجه اليه وما به الحركة وهو المحرك والزمان هكذا فسر الكاتبي
قول الامام في الملخص هذا التفسير غير صحيح لاخلاله بالمحرك الذي لابد للحركة منه وايضا الوضع فانه صح ان
لو كان المراد بالحركة هو الحركة الاينية المستقيمة لكنه ليس كذلك لانه اعترف بان ما فيه الحركة اعم من الاين
بل المراد بما له الحركة هو المتحرك وح يستقيم **قال** وتشخص الحركة **اقول** وتشخص الحركة انما
يتحقق بوحدة موضوعها لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين ولذلك لم يتعرض المص لهذا التعليل
وبوحدة زمانها وبوحدة ما الحركة فيه اما وحدة الزمان فلان الزمان لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة
واحدة اذ الموضوع قد يتحرك الى جهتين في زمانين واما وحدة ما فيه الحركة فلان ما فيه الحركة لو لم يكن
واحدا لم يكن الحركة متشخصة وان اتحد الموضوع والزمان لانه قد ينتقل الموضوع الواحد من مكان
الى مكان اخر ومع ذلك يتحرك في ان واحد ولو جاز ذلك لم يتشخص الحركة الا مع وحدة ما فيه
وفيه نظر لان الاستحالة والنمو تكون بهما حركتين لا يمكن ان يقعا في ان واحد بل الصواب
ان يقال في زمان واحد ولعل نسخة المص كانت كذلك الا ان ذلك التغيير انما وقع من الناسخين
ومتى اتحد ذلك اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى لاستحالة اذ لو تعدد
احدهما لتعدد الزمان ضرورة ولا عبرة بوحدة المحرك لان المحرك الواحد قد يفعل حركات
مختلفة ولا بتعدده لان المحرك لو حرك جسما وقبل انقطاع تحريكه يوجد محرك اخر كانت الحركة واحدة
مع تعدد المحرك **قال** وتنوعها **اقول** وتنوع الحركة اي اختلافها بالماهية يكون بتنوع ما منه
الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود فان مبدأ الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز
ومبدأ الصعود هو المركز ومنتهاه هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وقد يكون بتنوع
ما فيه الحركة وان اتحد المبدأ والمنتهى كاخذ الجسم الابيض من البياض الى الصفرة ثم الى الحمرة
ثم الى السواد تارة واخرى من البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد ولا اعتبار

ولا اعتبار بتنوع المحرك وتنوع الموضوع وتنوع الزمان ان قدر تنوعه بان يكون [illegible]
في تنوع الحركات لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر واحد وعارض واحد [illegible]
واحد لجواز اختلاف الحركات مع اتحاد الحركة بالماهية التي هي اثرها واختلاف الموضوعات مع
اشتراكها في الحركة الواحدة العارضة لها واشتراك الازمنة المختلفة في معروض واحد وهو الحركة
الواحدة لكون الازمنة عارضة للحركة لكونها مقدارا للحركة كما عرفت **قال** واختلافها
اقول اختلاف الحركة بالجنس على معنى ان كل حركة تكون داخلة تحت جنس مغاير للقسم الآخر
يكون باعتبار ما فيه الحركة كالنقلة التي هي حركة في الاين والاستحالة التي هي حركة في الكيف والنمو
الذي هو حركة في الكم فان كل واحد من هذه الحركات مغاير للاخرى باعتبار كون كل
واحد منها داخلا تحت جنس مغاير للآخر اعني الاين والكيف والكم **قال** وتضادها
اقول وتضاد الحركات ليس لتضاد المحرك وتضاد الزمان ان قدر تضاده لما سبق
آنفا من ان المختلفات يجوز اشتراكها في اثر واحد وليس ايضا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود
ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل تضاد الحركات لتضاد ما منه الحركة وما اليه الحركة بالذات
كالتسود اي الحركة من البياض الى السواد والتبيض اي الحركة من السواد الى البياض فان البياض
والسواد متضادان بحسب الذات واما بالعوارض كالصعود والهبوط فان مبدأهما
ومنتهاهما اعني المركز والمحيط متماثلان بحسب الذات لكن عرض لهما التضاد بحسب العارض
من حيث ان احدهما صار مبدأ والآخر صار منتهى ولقائل ان يقول ان المركز والمحيط
لا يختلفان بحسب العوارض ايضا لان كل واحد منهما مبدأ ومنتهى قال قلت مبدأيه
احدهما تضاد مبدأيه الاخرى لكون احدهما مبدأ للهبوط والآخر مبدأ للصعود وهما
متضادان قلت لو تعلل تضاد مبدأيهما بتضاد الحركتين لزم الدور **قال**
وانقسامها **اقول** انقسام الحركة يكون بانقسام الزمان اي الزمان الذي هو
مقدار الحركة اذا انقسم انقسمت الحركة لان الحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان نصف

الحركة الواقعة في كله فيلزم انقسام الحركة بانقسامه وينقسم ايضا بانقسام المسافة لان الحركة
الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها فيلزم ايضا انقسامها بانقسام المسافة وهذا
الانقسام يختص بالحركة المكانية وينقسم ايضا بانقسام المتحرك لان الحركة عرض حال في المتحرك
فلو انقسم المحل لزم انقسام الحال فيه وهو ظاهر وفيه نظر واعلم ان هذا الانقسام لا يكون
في الحركة الاينية لان الجسم المتحرك ان لم يكن له جزء بالفعل فظاهر وان كان فالحركة تعرض للجسم اولا
لا بواسطة الاجزاء قال ولا بد لها من نوع اقول ولا بد لها من قوة توجبها
لان الحركة امر ممكن لا بد له من علة وتلك القوة ان كانت مستفادة من سبب خارجي اي يكون سببها
امرا خارجا عن ذات المتحرك سميت الحركة قسرية وان لم يكن مستفادة من سبب خارجي فان كان لتلك
القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة ارادية وان لم يكن لها شعور بما يصدر عنها سميت الحركة
طبيعية وكل واحدة من هذه الحركات اما سريعة وهي التي تقطع مسافة اطول في الزمان المساوي
او الاقصر او مسافة مساوية في زمان اقل واما بطيئة بخلافها والبطوء ليس لتخلل السكنات
في البطيء لوجهين الاول انه لو كان كذلك لكانت نسبة السكنات المتخللة بين عدو الفرس
نصف يوم الى حركات الفرس نسبة فضل حركة الفلك الاعظم ربع الدور الى حركة الفرس
المفروضة لكن فضل تلك الحركة ازيد من حركات الفرس الف الف مرة فيكون سكناته ازيد
من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا يحس بحركاته المفروضة في تلك السكنات لكنا لا نحس
بشيء من سكناته فبطل القول بذلك الثاني انه لو جاز ان يكون البطوء بسبب تخلل السكنات
لكان بطوء انتقاص ظل الخشبة المغروزة مقابل الشمس بالنسبة الى سرعة ارتفاع الشمس لاجل تخلل
السكنات بين اجزاء الظل ولو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل ولو جاز ان يرتفع
الشمس جزءا ويسكن الظل جاز في الجزء الثاني والثالث مثل ذلك حتى يتم ارتفاع الشمس ويكون
الظل بحاله لكن ذلك باطل بالمشاهدة وفيه نظر بل الموجب للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة
المخروق وهو المعاوق الخارجي وكذا في الحركة القسرية معاوقة الطبيعي وهو المعاوق

المعاوق الداخل وفي الحركة الارادية ممانعتهما والحق ان يكون في الحركة القسرية ظاهرا كما في الارادية
قال والمشهور اقول والمشهور بين الحكماء انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين
صاعدة وهابطة سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا مع الآن يصل الى الحد
المعين لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول فالميل الموصل الى ذلك الحد موجود حال
الوصول وذلك الوصول يكون في آن والا لكان الجسم عند وصوله الى الحد حين ذلك
الحد غير واصل فلا يكون الوصول وصولا واذا كان الوصول في آن كان الميل الموصل
كذلك في آن والخروج عن هذا الحد لا بد وان يكون بميل آخر لامتناع ان يكون الميل الواحد
مقتضيا لحركتين مختلفتين وحدوث الميل الثاني لا محالة يكون في آن لامتناع
اجتماع الميل من التي مع الميل الذي في آن واحد ويكون بين الآنين زمان لا محالة والا لزم
تتالي الآنات قال الثالث احكام اقول البحث الثالث مباحث الاضافة
يطلق المضاف بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة
وهو خارج عن غرضنا وعلى العارض والمعروض جميعا وهو المضاف المشهوري ومن خواص
الاضافة التكافؤ اي تلازم الوجود بالقوة والفعل في الخارج والذهن اي كل واحدة منهما
مستلزمة للاخرى في الوجود واذا اعدم احديهما عدم الاخرى كالابوة والبنوة ومن خواصها ايضا
وجوب انعكاس كل واحد من المضافين الى الآخر اي الحكم باضافة كل واحد من المضافين الى
صاحبه من حيث هو مضاف اليه فكما تقول الاب اب الابن كذا تقول الابن ابن الاب وانما
قلنا من حيث هو مضاف اليه لانه اذا اضيف احدهما الى الاخر لا من حيث هو مضاف لم يلزم
الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث هو انسان فقلت الاب اب الانسان لا ينعكس
فلا يقال الانسان انسان الاب ومن خواصها ايضا ان الاضافة اذا كانت مطلقة او محصلة
في طرف كانت في الطرف الآخر ايضا كذلك مثلا النصف المطلق بازاء الضعف المطلق وبالعكس
والنصف المحصل النصفية في جانب حصلت الضعفية في الجانب الآخر وبالعكس هذا في نفس الاضافتين

اما لو تحقق موضوع احدى الاضافتين لم يلزم من ذلك تحقق موضوع الاضافة الاخرى فان الراس اضيف
عارضة لعضو ما بالقياس الى ذي الراس ولا يلزم من ذلك العضو العلم بتحقق المعين الذي له ذلك الراس
لتكافؤ الاضافتين في الوجود الذهني كما عرفت قال ومنها اقول هذا شروع الى تقسيم
الاضافة بوجهين الاول هو ان يتنوع من الاضافة ما يتوافق في الطرفين كالتماثل الحاصل في جنس التماثل
وذلك التماثل والتساوي الحاصل في هذا المساوي في ذلك المساوي فالطرفان متوافقان في الاضافة
وهو التماثل والتساوي ومنها ما يختلف وذلك الاختلاف اما ان يكون اختلافا محدودا واسببا ككون
الشيء نصفا للشيء الاخر وكون الاخر ضعفا له فالحاصل في احد الطرفين هو النصفية وفي الطرف الاخر هو
الضعفية وهما مختلفان وهذا الاختلاف محدود اي له حد معين او يكون اختلافا غير محدود ككون الشيء
زايدا على شيء وكون الاخر ناقصا عنه فالحاصل في احد الطرفين هو الزايدية وفي الطرف الاخر هو الناقصية
وهما مختلفان وهذا الاختلاف ليس له حد معين اذ الزيادة على الشيء ليست منضبطة الى حد وكذا النقصان
عنه الثاني هو ان يتنوع الاتصاف بالاضافة الى ان يكون كل واحد منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها
صار مضافا الى الاخر كالعاشق والمعشوق فان في العاشق صفة ادراكية لاجلها صار عاشقا للمعشوق
وفي المعشوق صفة مدركة لاجلها صار معشوقا للعاشق او في احدهما اي يحتاج احد المضافين في
الاتصاف بالاضافة الى ان يتصف بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الاخر دون المضاف الاخر
كالعالم والمعلوم فان في العالم صفة حقيقية وهو العلم لاجلها صار مضافا الى المعلوم وليس في المعلوم
صفة حقيقية لاجلها صار معلوما للعالم وقد لا يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف بالاضافة
الى ان يكون الشيء منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الاخر كاليمين والشمال فانه
ليس في اليمين صفة حقيقية لاجلها صار يمينا ولا في الشمال صفة حقيقية لاجلها صار شمالا قال
وهي تعرض اقول والاضافة تعرض جميع المقولات العشر باسرها فالجوهر الذي عرض له الاضافة
كالاب والكم المتصل الذي عرض له الاضافة كالعظيم والكيف الذي عرض له الاضافة كالاقوى والاين الذي
عرض له الاضافة كالاعلى والفعل المعروض لها كالاقطع والانفعال المعروض لها كالاشد تقطعا وال

والكم المنفصل الذي عرض له الاضافة كالقليل ومتى المعروض لها كالاشد انتصابا والكم يتعرض المعلن لها
والاضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كانت المعروضات
اشخاصا او انواعا او اجناسا او اضدادا كانت الاضافات كذلك والا فلا قال فرع
اقول تقدم الشيء على الشيء قد يكون بالزمان على معنى ان المتقدم حصل في زمان لم يوجد
المتأخر فيه كتقدم ذات الاب على ذات الابن وقد يكون بالذات والطبع على معنى ان المتقدم يوجد مع عدم
المتأخر دون العكس كتقدم الجزء على الكل وقد يكون بالعلية كتقدم الشمس على ضوئها وقد يكون بالمكان
كتقدم الامام على المأموم اذا جعل المبدأ المحراب وقد يكون بالشرف كتقدم العالم على الجاهل واعلم
ان المصنف جعل التقدم بالعلية غير التقدم بالذات حيث جعله قسما وليس كذلك فان اطلاق التقدم
بالذات على التقدم بالعلية اولى وانه مشهور كتشكيك الشيخ الرئيس واذ ليس في ساير المقولات النسبية
مزيد بحث فلنختم الكلام في الاعراض قال الباب الثالث في الجواهر اقول الباب الثالث
في الجواهر وقد عرفت في صدر الكتاب تفسيره قال الحكماء في تقسيم الجوهر انه اما ان يكون محلا لجوهر اخر
وهو الهيولى او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او يكون مركبا من جوهر محل وجوهر حال
وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو الجوهر المفارق بالذات
فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فيه اي يكون من شأنه ذلك فهو النفس والا فهو العقل وانما
قلت بالجسم دون البدن كما هو المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية اذ البدن لا يطلق على الجسم
السماوي اصطلاحا قال المتكلمون في تقسيمه ان كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز فاما ان يقبل
القسمة وهو الجسم او لا يقبل وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب تنحصر في فصلين لان المبحوث عنه
فيه اما ان يكون جوهرا جسمانيا وهو الجسم واجزاؤه او مفارقا قال الاول في مباحث الاجسام
اقول الفصل الاول في مباحث الاجسام البحث الاول في تعريف الجسم الجسم الطبيعي عند جمهور
المتأخرين هو ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وانما قلنا للابعاد
الثلاثة لان الجسم وان كان يخلو عن هذه الابعاد لكن لا يخلو عن قبول هذه الابعاد اي عن امكان فرض

من الابعاد فيه وانما قيد الزوايا بالقايمة ليخرج منه السطح فان السطح يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة
على الزوايا لكن لا يكون تلك الزوايا قايمة واعترض على هذا الحد بان الجوهر الموضوع في هذا التعريف
مكان الجنس لم يثبت جنسيته للجواهر لوقوع الخلاف فيها وبتقدير جنسيته فالقابل للابعاد الموضوع
مكان الفصل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر الذي هو الجنس فلا يكون فصلا له وان كان جوهرا
دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه لكونه جنسا للجواهر فيستدعي فصلا اخر يميزه عن بقية
الجواهر وننقل الكلام الى ذلك الفصل ويتسلسل واذا لم يكن ما هو الموضوع مكان الجنس جنسا او ما هو
الموضوع مكان الفصل فصلا لم يكن هذا التعريف حدا وبهذا الدليل الذي دل على ان القابل ليس
فصلا علم ان الجوهر لا يكون جنسا للجواهر بان نقول لو كان الجوهر جنسا للجواهر فامتياز الجواهر
بعضها عن البعض انما يكون بفصول وهي ان كانت اعراضا لم يكن اجزاء للجواهر فلا يكون فصولا لها
وان كانت جواهر دخل الجنس فيها فيستدعي فصولا اخر ليتميز بها عن ساير الجواهر وننقل الكلام
الى تلك الفصول ويتسلسل واعلم ان الخلاف لم يقع في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي
هي انواع له ام لا فان ذلك مما لا يشتبه على احد بل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق
عليه تعريف الجوهر ام لا وح سقط ما ذكره اكثر القادحين على هذا الدليل وهو ان فصول الجواهر
انما يستدعي فصولا اخر ان لو كان الجوهر داخلا في ماهياتها وهو غير لازم لجواز ان يكون الجوهر
عرضا عاما للفصول وجنسا للانواع فلا يلزم التسلسل اذ الفصول ان لم يصدق عليها تعريف الجوهر
يكون اعراضا لا محالة وان صدق عليها ذلك يكون الجوهر جنسا للفصول ايضا اذا المقدر
ذلك وقال المصنف في هذا الجسم انه الطويل العريض العميق وح يحتاج الجسم في تحصيله الى
ثمانية اجزاء اثنان للطول واثنان للعرض واربعة في فوق منه لا اربعة ليحصل العمق وقال
بعض اصحاب الشافعي في حد الجسم انه المركب من جوهرين فصاعدا لان الجسم عندهم متحيز يقبل القسمة
ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك الحد الذي ذكره كل طايفة اذ كل عاقل يعلم ان
الجسم المشاهد ذو حجم ومتحيز وفيه امتداد في الجهات الثلاث غير هذه العبارات وان كان لا يخطر بباله الابعاد

الابعاد المتقاطعة على الزوايا القايمة او الطول والعرض والعمق على التفسير الذي مر ذكره او بالوجوه
التي لا تجري فان جميع ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا لافراد من الاذكياء الذين
لهم خوض في العلوم الدقيقة فيكون منع التعريفات تعريفات بالاخفى فيكون باطلة قال
الثاني في اجزاء الجسم اقول البحث الثاني في اجزاء الجسم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام
البسيطة الطباع التي يكون اجزاؤها المحسوسة متساوية في الاسم والحد كالماء والهواء مركبة من اجزاء
صغار لا ينقسم اصلا لا كسرا لصغرها ولا قطعا لصلابتها ولا وهما لعجزه عن تميز طرف منه عن طرف
ولا فرضا لاستحالة انقسام ما لا ينقسم في نفس الامر وتلك الاجزاء متناهية وقيل مركبة
من اجزاء غير متناهية وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة وذهب الحكماء الى ان الاجسام
البسيطة متصلة في نفسها كما هي عند الحس ليس فيها شيء من المفاصل والمقاطع ولكنها قابلة
للانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة لانقسامات متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني وضبط
المذاهب ان يقول ان الاجسام البسيطة قابلة للانقسامات اتفاقا فتلك الانقسامات اما ان
يكون حاصلة فيها بالفعل او بالقوة وعلى كل واحد من التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير
متناهية فقد حصل لنا من هذا التقسيم الاحتمالات الاربع المذكورة قال ح المتكلمين اقول
حجة المتكلمين على مطلوبهم هذه الحجة الاولى ان الجسم قابل للقسمة فرضا وكل ما هو قابل للقسمة
... واحد لوجوه الوجه الاول انه لو كان القابل للانقسام واحدا لكان له وحدة واتصف
الوضع بانقسامه لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال وفيه نظر اذ لا نسلم ان الوضع
صفة وجودية سلمنا لكن لم لا يجوز انقسامها من انقسام محلها وانما يلزم ان لو كان
حلولها فيه حلول السريان وهو ممنوع سلمنا لكن لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوضع عند عروض
الانقسام لمحل لان الوضع والانقسام عرضيان متعاقبان على الهيولى او على الجسم على
اختلاف المذهبين الوجه الثاني ان كل منقسم اي قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه
بعضها عن البعض بخواص مختلفة كمقطع النصف والثلث والربع الى غير ذلك فلو كان متناهية

لذلك تكون تلك القاطع موجودة فيه بالفعل لاستناع ان تكون المعدوم متصفا بالخواص المختلفة فيكون كل
قابل للقسمة منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لتلك القاطع وفيه نظر لان تميز
القاطع بالخواص المذكورة ممنوع لان التميز موقوف على تحقق تلك القاطع وهو عين النزاع الوجه
الثالث ان هوية التقسيمين المتغايرين الحاصلين بالتقسيم لما انفا قسمتهما ان كانتا حاصلتين قبل التقسيم
فهو المطلوب وهو ان كل قابل للقسمة ليس بواحد وان لم يكن حاصلا قبل التقسيم بل حدث بعد التقسيم لكان
التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للتقسيمين وهو باطل والا لجاز ذلك فعلى هذا التقدير لو شق بعوضة
برأس ابرة سطح البحر فقد اعدم البحر الاول واوجد بحرا اخر وفساده لا يخفى على احد وفيه نظر
لان وجوه الاستبعاد في منع المسائل لا يكفي **قال** فثبت ... ولما ثبت ان كل
جسم قابل للقسمة ضرورة وثبت ان كل ما يقبل القسمة ليس بواحد بهذه الوجوه التي بيناها انفا فثبت
ان كل جسم ليس بواحد في نفسه كما هو مذهب الحكماء والشهرستاني بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء
لا ينقسم بالفعل والا لكانت تلك الاجزاء ذات اجزاء لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء
لا نهاية لها وهو ممنوع لوجهين الاول ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فالواحد موجود
فيه ضرورة فاذا اخذنا ثمانية اجزاء من الاجزاء الغير المتناهية التي تركب الجسم منها بحصل في كل جهة من جهات
الجسم جزء كما هو فيحصل جسم متناهي الاجزاء اذ لا نعني بالجسم الا ما هو في الجهات الثلاث يكون نسبة حجم
هذا الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهية المقادير التي تركبت مما لا يتناهى نسبة
متناهي القدر الى متناهي القدر ضرورة لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم والا لم
يكن التأليف مفيدا للمقدار بل بحسب العدد واذا كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف
والنظم كان نسبة مقدار هذا الجسم الى مقدار جسم لو كنسبة احاد الى احاد ضرورة فلو كان جسم
متناهي القدر مركبا من اجزاء غير متناهية كان نسبة الاحاد المتناهية اعني احاد الجسم المؤلف مما لا
يتناهى نسبة متناه الى متناه لما عرفت من ان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة
الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه هذا خلف وفيه نظر لانه لم

ان اراد بالواحد ما لا ينقسم اصلا بحيث ما لزم من كلامه اولا فلا نم ان الواحد بهذا المعنى موجود في الجسم المؤلف
مما لا يتناهى اذ كل جزء من اجزائه اذا اخذ وحده قابل لا ينتهي الى حد لا ينقسم اصلا وان اراد به ما يطلق عليه
الواحد بوجه وان كان كثيرا في ذاته فلا نم ان المؤلف من الاحاد المتناهية بهذا المعنى لا يكون متناهيا
مما لا يتناهى فافهم فانه دقيق الثاني لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة المعينة
لتوقف قطع المسافة على قطع اجزائها ضرورة وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع
نصف المسافة لم يقطع مجموعها وما لم يقطع ربعها لم يقطع نصفها وهلم جرا فيحصل قطع المسافة المعينة
في زمان غير متناه فيكون القطع ممتنعا لتوقفه على انقضاء زمان غير متناه الذي هو ممتنع لكن القطع غير
ممتنع حسا فلا يتركب الجسم مما لا يتناهى وفيه نظر لانا لا نم ان القطع ح يحصل في زمان غير متناه بل
في زمان مؤلف مما لا يتناهى وانقضاؤه ليس بممتنع لان كل زمان معين ح مؤلف مما لا يتناهى ايضا
فثبت ان تلك الاجزاء لا ينقسم بالفعل فقط قال وهو المراد بقوله وتلك الاجزاء لا ينقسم اي لا ينقسم
اصلا قلت لو كان كذلك فقوله والا لكانت ذات اجزاء لم يكن ممنوعا اذ لو انقسم تلك الاجزاء
بالوهم لم يلزم منه كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل لا نهاية لها بل يلزم ان يكون في الجسم اجزاء وهمية
لا نهاية لها وهذا ليس بممتنع بل هو عين مدعى الحكماء فالوجهان المذكوران لابطال ... استحالة
قال وايضا **ادلة** الحجة الثانية من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان النقطة موجودة
بالاتفاق وهي ايضا لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كان جوهرا كما هو عند المتكلمين حصل المط وهو
وجود جوهر لا يقبل القسمة بالاتفاق وان كان عرضا لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لانقسمت النقطة
بانقسام محلها اذ انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة مح فيكون انقسام محلها
كذلك ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر استحال انقسامه وهو المدعى وفيه نظر لانا لا نم ان النقط
موجودة بالاتفاق لجواز ان يكون عند كثير من الحكماء من الامور الموهومة التي لا تحقق لها في الخارج
وان سلم فلا نم انها تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في المحل حلول السريان
قال وايضا فالحجة **ادلة** الثالثة من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان الحركة

اى فره غير منقسمه اذ لو كانت منقسمه لما كان الكل حاضرا لان من شان اجزاء الحركة عدم اجتماعها فى الوجود
واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة اذ لو انقسم ما فيه الحركة اى الجزء
يلزم انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة الى نصف ما فيه نصف الحركة الى كله وقد فرضنا الحركة الحاضرة غير
منقسمة واذا كان ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسمة وهو جوهر فيلزم وجود جوهر لا ينقسم وهو المدعى فثبت
الجزء ان فى الاجسام ما لا يقبل القسمة وفيه نظر لانه ان اراد بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها
اصلا فممنوع لجواز انقسامها بالوهم ح لا يلزم ان لا يكون الحركة الحاضرة كلها اذ لا يلزم من انقسامها
بالقسمة الوهمية عدم اجتماع اجزائها فى الوجود وان اراد بها عدم انقسامها بالفعل فمسلم ولا يلزم
من ذلك الا عدم انقسام محلها بالفعل وذلك لا ينفى لجواز انقسامه بوجه آخر فعلم بان اللازم من
الدليل الاول والثالث وجود جوهر غير منقسم بالفعل فقط لا انه لا يقبل الحركة ليست الا الماضى
او المستقبل واما الحال فغير موجودة لانها نهاية الماضى وبداية المستقبل وكلاهما معدومان فح
لا يلزم ما ذكرتموه الا انا نقول لو كان كذلك لوجب ان لا يوجد الحركة اصلا وهو باطل لما عرفت فى
باب الحركة **قال** احتج الحكماء **اقول** احتج الحكماء على نفى الجوهر الفرد بوجوه سبعة الاول ان
الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز وكل متحيز فيتميز بيان ضرورى والوجه المفضى منه غير الوجه
المقابل اذا اشرقت الشمس عليه وذلك يوجب القسمة لا يقال ذلك التغاير ليس لذاته بل للتغاير
وجهيه فلا يوجب الانقسام فى ذاته الا انا نقول الوجهان المتغايران ان كانا جوهرين لزم
المدعى وهو انقسام ذات الجوهر الفرد وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا يلزم قيام
العرضين المتضادين بمحل واحد وهو ممتنع الثانى انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفعية كاربعة
مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الآخر جزءا آخر فهكذا الجزآن كل منهما الى صاحبه
تساويا ويحاذيا بالاستحالة وتلك المحاذاة انما تكون على ملتقى جزءين كمفصل الثانى والثالث فى هذا المثال
فيلزم انقسام كل واحد من الاجزاء الاربعة اعنى الجزءين المتحركين والجزء الثانى والثالث
وفيه نظر لانا لا نسلم جواز حركة الجزءين لان القابل للحركة هو الجسم لا المتحيز مطلق **قال**
كما

كما قطع المتحرك السريع جزءا قطع المتحرك البطئ اقل من جزء اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يساوى البطئ
السريع فى جزء وتقسمت جزء آخر وقد بان فساده حيث بينا ان البطوء ليس بتخلل السكنات واذا قطع
البطئ اقل من جزء يلزم انقسام الجزء وهو المدعى وفيه ما عرفته **الرابع** الجسم الذى جزء وتر
وكان ظلا شكيه فى بعض الاوقات كان مثل ذلك الجسم من الظل ظل نصف الجسم فيكون لذلك الجسم
نصف فينتصف الجزء المتوسط وهو المدعى وايضا قد برهن اقليدس على ان كل خط يصح
تنصيفه وهو يقتضى انقسام الجزء فى الخط المركب من اجزاء وتر فلا يتحقق لذلك الجسم نصف الا اذا انقسم
الجزء المتوسط فى الخط المركب من اجزاء وتر **الخامس** اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء بحيث
يكون على احد طرفيه جزء آخر وتحرك الخط الى يمين جانبيه وتحرك الجزء الى الايسر فاذا تحرك الخط مقدار جزء فلا بد
وان ينتقل الجزء الفوقانى ايضا لانا فرضناه كذلك فان انتقل الى ما فوق الجزء الثانى من الخط فهو
مح لان الجزء الثانى من الخط انتقل الى حيز الجزء الاول منه الذى هو مبدأ الحركة فيلزم عدم انتقال
الجزء الفوقانى لحصوله فى المبدا وقد فرض انتقاله عنه هف وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث
من الخط فالجزء الفوقانى قطع جزءين حين ما قطع ما تحته اعنى الجزء الاول من الخط جزءا واحدا فيكون زمان
قطع الجزء الفوقانى جزءا نصف زمان قطع ما تحته جزءا وحركته مقدار جزء يكون نصف حركة ما تحته
مقدار جزء فينقسم زمان حركة الجزء وحركته وهما مطابقتان للمسافة فينقسم مسافته ايضا وهو مح الوقف
الى انقسام ما لا ينقسم وفيه نظر لانا لا نم ان الجزء الفوقانى اذا انتقل الى ما فوق الجزء الثالث
وجب ان لا ينتقل الا انتقال الجزء الثانى الى مكان الجزء الاول وانما يلزم ذلك ان لو لم ينتقل
الجزء الاول من الخط عن مكانه وهو ممنوع وايضا فانه انما يلزم من فرض هذا المح والا يلزم منه
انتفاء الجزء وايضا فيه من الفساد ما مر فى الوجه الثانى **السادس** انه متشكل على تقدير وجوده
لان كل موجود متناه وكل متناه متشكل فان كان الجزء المتشكل كرة اى يحيط به حد واحد
فاذا انضم هذا الجزء باجزاء اخر وقع فرج بينها فرج لان الكرات اذا انضم بعضها الى بعض كان
شانها ذلك وتلك الفرج لا يتسع اجزاء اصلا من هذه الاجزاء المنضومة بعضها الى بعض لان الفرج

لو انقسمت اجزاؤه مثل مربع ملاقاتها فلا بد وان ينتهي الى فرج شانها ما ذكرنا فيلزم منه انقسام الجزء ضرورة
ان ما يدخل منه في تلك الفرج غير ما لا يدخل وان كان الجزء المشكل غير كرة اي يحيط به حدود وفوق واحد
كانت فيه زوايا كل منها اقل من الجزء فينقسم الجزء ايضا السابع لو كان الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فاذا
دارت الرحى فيما قطع الطوق العظيم منه جزءا من المسافة فالطوق الصغير اما ان يقطع الصغير اقل من
جزء فينقسم الجزء وهو خروج او يقطع جزءا تاما فيلزم تساوي الطوق الصغير والطوق العظيم في الاجزاء وهو
مح او يقطع الطوق الصغير تارة جزءا او يسكن تارة اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وهو مح ايضا حسا والكلام
في الرحى ذي الشعب الثلاث قال ثم قالوا الحكم اقول الحكماء بعد نفي الجزء قالوا
الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه يقبل انقسامات لا نهاية لها اذ لو انتهى الى ما ينافي يلزم الجزء
وقد ثبت استحالته فيبطل مذهب الشهرستاني [illegible] والقابل لتلك الانقسامات ليس نفس الاتصال
لان الاتصال ينعدم عند حصول الانقسامات والقابل يبقى مع المقبول فالقابل شيء اخر يقبل الاتصال والانفصال
ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة ويسمى الاتصال الحال فيه صورة وفيه نظر اذ القابل انما يجب بقاؤه مع
المقبول ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا والانفصال امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم واعلم ان دليل
المتكلمين على امتناع الانقسام الفعلي فقط في الاجزاء كما عرفته ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية فيها لانهم
انما نفوا الجزء بايجاب انقسامه وهما كما عرفته فلا تناقض بين الغرضين في الحقيقة اذ من الجائز ان لا ينقسم
تلك الاجزاء فعلا وينقسم وهما كيف وهذا هو الذي ذهب اليه ذيمقراطيس ولقائل ان يقول ان الحجج
الثانية من حجج المتكلمين على تقدير صحتها كما تدل على امتناع الانقسام الفعلي فقد يدل على امتناع الانقسام
بوجه من الوجوه لانهم استدلوا فيها بالنقطة والنقطة يمتنع ان ينقسم بوجه من الوجوه لا يقال
انما تتناقض بين الغرضين لان القسمة الوهمية في الاجزاء مستلزمة الى جواز القسمة الانفكاكية فيها لان
الاجزاء المفروضة متماثلة في طبيعتها النوعية والاشياء المتماثلة انما يقتضي حيث كان شيئا غير مختلف فيصح بين
كل اثنين من تلك الاجزاء ما يصح من جزئين اخرين من الانقسام وعدمه فيصح من الجزئين المتباينين [illegible] مما
الجزآن المتماثلان من الاجزاء الموجودة بالفعل في الجسم ما يصح بين الجزئين المتصلين وهما الجزآن الوهميان

الوهميان تجوز واحدة من الاتصال الرافع للاثنينية بالعكس اي ما يصح بين المنفصلين من الانفكاك الرافع
للاتحاد والاتصال ما يصح بين المتباينين فعلم بان القسمة الوهمية مستلزمة الى جواز القسمة الانفكاكية واذا كان
كذلك كان بين الغرضين تناقض صريح لوجوب التناقض بين امتناع الانفكاك الفعلي وبين جواز الانقسام
الفعلي لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء مختلفة بالماهية فلا يلزم ما ذكر [illegible]
على اتحاد الاجزاء في الماهية سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة
عن الانفكاك ويكون تلك الاجزاء قابلة لاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض فلا يثبت
الهيولى وفيه نظر لان تلك الاجزاء ح يكون قابلة للانفصال بحسب طبيعتها لكن عاقها عن ذلك
عائق خارجي وذلك يقتضيها كما في الفلك قال المص وان سلم اتصال الجسم ونفي الجزء الذي لا يتجزى
فلم لا يجوز ان يقال الاتصال هو وحدة الجسم والانفصال هو تعدده وهما عرضيان متعاقبان
على الجسم والقابل لهما الجسم لا الهيولى فلا يلزم مطلوبكم قال فرع اقول هذا الكلام الذي
تفرع فرع على وجود الهيولى والصورة وهو يشتمل على اربعة فروع الفرع الاول هو ان
الحكماء قالوا الصورة الجسمية لا ينفك عن المادة لوجهين الوجه الاول ان الصورة على تقدير وجودها
متناهية على ما سنبينه [illegible] تناهي الابعاد وكل متناه له شكل ضرورة فالصورة ح لا ينفك عن التناهي
والتشكل والموجب للتناهي والتشكل ليس الصورة الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها والا لاستوى
جزء الصورة كلها في التناهي والتشكل لاشتراكها في نفس الصورة الجسمية ولوازمها والموجب ايضا
ليس الفاعل الا المفارق اذ لو كان هو الفاعل وحده لاستقلت الصورة بالانفعال من قبول
الفصل والوصل وقد بينا بطلانه فالموجب هو القابل اي الهيولى مع ما فيه من الصفات من
الاستعدادات المختلفة وقبول الفصل والوصل فعلم بان الصورة لا تتجرد عن الهيولى الوجه
الثاني ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية لما عرفت
من ان القسمة الوهمية الى القسمة الانفكاكية فكلما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما مر تقرير هذه
المقدمات فالصورة لها مادة وهو المطلوب الفرع الثاني هو ان الهيولى ايضا لا ينفك عن الصورة

والدليل عليه من وجهين الوجه الاول ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ويكون ذات وضع
اي يكون قابلة للاشارة الحسية بانها هناك او هنالك اما ان تنقسم في جميع الجهات كانت جسما اذ لا نعني
بالجسم سوى ذي وضع ينقسم في جميع الجهات ثم ان لم تنقسم في جميع الجهات فاما ان لا تنقسم اصلا فهو
النقطة او تنقسم ولكن لا في جميع الجهات فح ان انقسمت في جهة واحدة وهي كان خطا او في جهتين
كان سطحا لكن الهيولى ليست بجسم طبيعي لكونها جزءا منه ولا جسم تعليمي لكون الهيولى جوهرا وكون
الجسم التعليمي عرضا وليست ايضا نقطة ولا خطا ولا سطحا لذلك فعلم بان الهيولى لا يتجرد عن الصورة
وكانت ذات وضع ولو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت غير ذات وضع كانت نسبة الهيولى
الى جميع الاوضاع على السوية فاذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لا يستحيل ان يكون حصولها
غير ذات وضع ثم امكان حصول وضع غيره فيلزم الجائز بلا مرجح اذ نسبتها الى جميع الاحياز والاوضاع
بالسوية فاختصاصها بوضع معين مع امكان غير ذلك يؤدي الى الترجيح بلا مرجح وهو محال فعلم بان
الهيولى لا تتجرد عن الصورة وكانت غير ذات وضع فالهيولى لا تتجرد عن الصورة مطلقا وفيه نظر
لان هذا البرهان على تقدير صحته لا يدل الا على ان الهيولى المقارنة للصورة لا يمكن ان يتجرد عنها اما لو كان
هيولى لا يقترن بالصورة اصلا لكونها مخالفة لسائر الهيوليات بالنوع فالبرهان لا ينفيها الوجه
الثاني هو ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل جزوا ويكون مستعدة
لقبول الصورة فهذا الاستعداد لا يكون لنفسها اذ لو كانت بنفسها فيكون الهيولى مقتضية للقوة
والفعل معا لكن الشيء الواحد لا يقتضي قوة وفعلا لما ثبت ان الواحد لا يكون مبدأ لشيئين
فيكون للهيولى ما يقتضي منه القوة اي قوة قبول الصورة وما يقتضي منه الشيء هو الهيولى
فيكون للهيولى هيولى اخرى وينتقل الكلام اليها ويتسلسل وانه محال واذا لم يتجرد الصورة عن الهيولى
ولا الهيولى عن الصورة فلكل منهما الى الآخر افتقار وكيفية الافتقار هو الفرع الثالث وتوضيحه
ان يقول الهيولى تفتقر الى الصورة في بقائها وتحيزها لان بقاء الهيولى وتحيزها بدون الصورة
ينتقض بتجرد الهيولى عن الصورة وانه محال لما عرفت والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها لما

عرفت ان تناهي الصورة وتشكلها بدون المادة ممتنع الفرع الرابع ان المادة كما لا تخلو عن الصورة
الجسمية فكذا لا تخلو ايضا عن صورة اخرى نوعية وهي الجواهر الحالة في الهيولى التي تكون مبدأ للآثار
المختلفة اذ لو جاز ان تخلو الهيولى عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام في الآثار ولا في
والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية وقبول التشكل
والتفكك بسهولة كالماء او بعسر كالارض لان هذه الامور المختلفة لا يمكن ان تستند الى الصورة
الجسمية ولوازمها لكونها مشتركة والامور المشتركة لا يمكن ان يكون مبادي الآثار المختلفة ولا الى
الهيولى لكونها قابلة فلا تكون فاعلة ولا الى المفارق لان نسبته الى الجميع على السواء بل لا بد من
جواهر مختلفة يمكن ان يكون مبادي تنوع الآثار المختلفة وهي الصورة النوعية قال واعلم
اقول اعلم ان بناء هذه الكلمات في اثبات الهيولى والصورة وامتناع تجرد احدهما عن
الاخر على نفي الفاعل المختار ولكن يجوز ان يستدل عليكم بجواز ان يوجد صورة مجردة
عن الهيولى وهيولى مجردة عن الصورة وان تختلف الاجسام في الاعراض من غير الصورة
النوعية فلا يتم ما ذكرتم ومع نفي الفاعل المختار ايضا لا يتم اذ للمعترض ان يجوز انفعال الصورة
من غير اقتران بالهيولى بان يقول لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل
وحده قوله لو كان كذلك لما استقلت الصورة بالانفعال قلنا لم قلتم انه محال وهذا
هو الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع الاول وفيه نظر لانه لما بينا
ان القابل للفصل هو الهيولى فهذا المنع بعد تسليم تلك المقدمة يكون غير متوجه وللمعترض ايضا
ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية بان يقول لا نسلم ان
كل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وما ذكرتم لبيانه فقد مر الجواب عنه وهذا الاعتراض
على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على الفرع الاول وللمعترض ايضا ان يجوز اقتضاء المادة
المجردة عن الصورة وضعا معينا وحيزا كذلك مطلقا بل بشرط اقتران الصورة بها ولو سلمنا
ان الصورة لازمة له لو تجردت الهيولى عن الصورة فكانت غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة

وصارت ذات وضع مخصوص يلزم الترجيح بلا مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كان الموجب للوضع المخصوص
نفس الهيولى ليس شرط اقتران الصورة بها فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر وهذا الاعتراض على الوجه
الاول من الوجهين الدالين على الفرع الثاني وللمعترض ايضا ان يجوز كون الواحد مبدا لكثير وتوجيهه
ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدا للقوة والفعل على تقدير ان تجرد عن الصورة
ويكون موجودة بالفعل قابلة للصورة وما ذكرتم لبيانه وهو كون الشيء الواحد لا يجوز ان يكون
مبدا لكثير ممنوع بل جاز ذلك كما مر بيانه في بحث العلل والمعلولات مع ان قابلية الهيولى للصورة
ليست تؤثر حتى يكون الهيولى مبدا لها ويلزم كون الواحد مبدا لكثير بل هو من الاعتبارات
العقلية التي لا تحقق لها في الخارج ووجود الماهية بالفعل ايضا ليس مقتضى ذاتها حتى يكون
الهيولى مبدا له ويلزم ما ذكرتم بل هو اما فعل الفاعل المختار او فايض من العقول على
اختلاف المذهبين فلا يلزم ما ذكرتم وهذا الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين
على الفرع الثاني وايضا للمعترض ان يطالب الحكماء بما يوجب الاختلاف في الصورة النوعية
بان يقول اختلاف الاجسام في الاعراض ان لم يفتقر الى صورة نوعية بطل ما ذكرتم وان
افتقر يلزم ان يكون تلك الصور ايضا مستندة الى صور اخرى ويلزم التسلسل في الصور
بل نقول اي يجوز ما يجعلونه الموجب للاختلاف في الصورة النوعية من الاحوال العنصرية السابقة
واختلاف المواد الفلكية هو سبب اختلاف الاجسام في الاعراض والحيثيات وتوجيهه
هو ان الحكماء لو قالوا ان الموجب للاختلاف في الصور النوعية هو الاستعدادات السابقة
في العنصريات واختلاف الهيولانيات لماهية في الفلكيات يقول المعترض لم لا يجوز ان
يكون ذلك ايضا سببا لاختلاف الاجسام في الاعراض والحيثيات وهذا الاعتراض على
الدليل الدال على الفرع الرابع واعلم ان للحكماء عن هذه الاعتراضات اجوبة قوية تستدعي
بسطا من الكلام تركناها للشرط المذكور قال الثالث اوله البحث الثالث
في اقسام الاجسام اما بسايط ان لم يكن مركبة من اجسام مختلفة الطبايع كالماء الواحد او مركبات

او مركبات ان كانت مركبة منها كالمواليد الثلثة والبسايط يكون لا محالة متشكلة بحسب الطبع اذ لو كانت
مضلعة يلزم ان يقتضي طبيعة مبادئ مختلفة كالزاوية وغيرها لكن ذلك باطل لان طبيعة البسايط
طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا يقتضي مبادئ مختلفة بناء على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وينقسم البسايط الى فلكيات وعناصر لانها اما ان يكون متحركة بالارادة
اولا فان كانت متحركة بالارادة فهي الفلكيات والا فهي العنصريات والاول اي الفلكيات افلاك
وكواكب لانها ان كانت نيرة فهي الكواكب والا فهي الافلاك والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد
تسعة الفلك الاول هو الفلك الاعظم والعرش المجيد بلسان اهل الشرع والجسم المحيط بسائر
الاجسام ويدل على وجوده وجهان الاول ان الاجسام متناهية كما سنذكر في البحث
الخامس من هذا الفصل فيكون جسم هو نهاية الاجسام ليس دونه شيء وفيه نظر لان البرهان
الذي سنذكره مزيف كما سنذكره وان سلم فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الجسم فلكا لجواز
ان يكون غير كري قال الثاني اوله هذا هو الوجه الثاني من الوجهين الدالة
على وجود الفلك الاعظم وقبل الخوض في تقرير هذا الوجه لا بد من تقديم مقدمة وهي انه قد ثبت
ان ابعاد الجسم ثلثة ولكل طرفان فكانت الجهات ستا اثنان طرفا الامتداد الطولي ويسميهما
الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق ما يلي راسه والتحت
ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما الانسان باعتبار عرض قامته باليمين
والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد
الثالث ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله
والاربعة الاخيرة متبدلة بالعرض لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه نحو المغرب يتبدل الجميع بخلاف الاوليين
فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من
تحت ورجلاه من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما فيكون جهة الفوق والتحت متعينة بذاتها

فلابد من محدد كري يتحدد الفوق بمحيطه والسفل بمركزه اذا عرفت هذا فلنرجع الى حل الكتاب
وقوله ان الجهة هي منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالحصول فيه فيكون موجودة
غير مجردة لان العدم والمفارق لا يكون كذلك والجهة ليست بجسم لان الجسم منقسم والجهة غير منقسمة
اذ لو كانت منقسمة فالمتحرك اليها اذا وصل الى نصفها الاقرب الى المتحرك ان وقف فالجهة ذلك
النصف لا ما بعده مما فرضناه جهة بل يكون نفس الجهة هف وان لم يقف بل يتحرك فحركة المتحرك
ان كانت عن الجهة فكذلك ايضا يلزم ان يكون الجهة ذلك النصف لا بعده وان كانت حركته الى
الجهة فالجهة ما بعد هذا النصف فلا يكون هذا النصف مع ما بعده جهة وقد فرضنا الجهة مجموعها هف
وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لان هاهنا قد يكون قسم اخر وهو الحركة في الجهة ولما ثبت
ان الجهة موجودة غير مجردة فهي موجودة جسمانية ولابد لها من متعين ومحدد والمحدد للجهة جسم واحد
اذ لو تعدد المحدد للجهة فان لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض يتحدد القرب بكل واحد منهما
دون البعد اذ غاية القرب بكل واحد يحصل ح واما غاية البعد عن كل منهما فلا يتعين
لكن المحدد للجهة يجب ان يحدد الجهتين الحقيقيتين معا وان احاط بعض تلك الاجسام بالبعض
فالجسم المحاط حشو لا مدخل له في التحديد اذ الجسم المحيط ح يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه
فيحدد الجهتين معا والمحدد للجهة بسيط اذ لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع يصح الانحلال
عليه فان كل مركب كذلك يصح عليه الانحلال اي انفصال اجزائه الى احيازها الطبيعية والانحلال
انما يكون بالحركة المستقيمة وهي والحركة المستقيمة على المحدد غير جائز لانه لو كان يتحرك بالاستقامة
لكان متوجها الى جهة وح يكون الجهة متحددة قبله فلا يكون متحددا للجهة وقد فرضناه كذلك
هف واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت وفيه نظر لانا لا نم انه لو لم يحط بعض
تلك الاجسام بالبعض لم يتحدد بها الا جهة القرب لجواز ان يكون غاية القرب من احدهما غاية
البعد عن الاخر فيتحدد غاية البعد ايضا وايضا لا نم انه لو احاط البعض بالبعض يكفي المحيط ويكون الاخر حشوا
وانما يكفي ان لو كان كريا اذ لو لم يكن كريا لا يكون له محيط يتحدد به القرب ومركز يتحدد به

يتحدد بها البعد لكن قوله فالمحاط حشو فيه لطيفة لا تخفى على من له ادنى فطانة **قال** الثالث
أقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم هو ان الارصاد والتوا[تر]
تشاهد على ان الكواكب والافلاك باسرها تتحرك بالحركة اليومية اعني حركة سريعة من المشرق الى
المغرب بحيث تتم دورة في يوم وليلة بالتقريب على انها تتحرك بحركات اخرى غير الحركة اليومية مخالفة
للحركة اليومية في الجهة متفاوتة في السرعة والبطؤ والتناطق واذا كان كذلك فلابد من جسم محيط
بالافلاك والكواكب محرك لها بالحركة اليومية وهو المحدد وهذا الدليل انما يدل على فلك تاسع محيط
بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على احاطة هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكرتم **قال**
واما الثمان الباقية **أقول** واما الثمان الباقية من الافلاك فيدل على وجودها اختلاف حركات
الكواكب فان حركات الكواكب الثابتة مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل واحد من هذه
السبعة مخالفة لحركة الاخر فوجب اثبات ثمانية متحركات لامتناع اسناد الحركتين المختلفتين الى
جسم بسيط وامتناع تحرك الكواكب بالذات لامتناع الخرق على الافلاك ويحرك الكواكب فيما يحرك السمك
في الماء لاستحالة الخرق على الافلاك لما عرفت من ان الحركة المستقيمة على الافلاك غير جائز
والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة وفيه نظر اقول لا نم امتناع الخرق على الافلاك
وعدم جواز حركة المستقيمة لو ثبت فانما يثبت في المحدد فقط دون جميع الافلاك وان سلم
استحالة الخرق على جميع الافلاك فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق بان ينفصل من ثخن
فلك جسم شبيه بالحلقة بحيث يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكوكب في ذلك النطاق ويتحرك بنفسه
فيتحرك الكواكب ويتحرك النطاق لا بنفسه بل باعتماد الكواكب على ذلك النطاق وح لا يلزم
الخرق ولا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان اثبات هذه النطاقات مخالف للاصول والفرق
بينه وبين الخرق ظاهر **قال** فرعان **أقول** هذان البحثان فرعان على وجود
الافلاك الفرع الاول الافلاك باسرها شفافة لا لون لشيء منها اذ لو كانت الافلاك ملونة
لحجبت نور الابصار عن رؤية ما وراءها لان الملون كذلك والتالي باطل والاماندي تشا[هد]

من الكواكب فكذا المقدم وهو نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية تلون مع
انها لا تحجب الابصار عن روية ما وراءها وان سلم فلا يقتضي في الفلك الثامن والتاسع لان
لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء
الثامن لكن ليس عليه كوكب يستدل على كون الثامن شفافا والافلاك باسرها العارية ولا بالفعل
اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة او البرودة لان الطبيعة لما اقتضت شيئا
ولم يكن لها عائق عن ذلك حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن ولو كان كذلك لاستولى
الحرارة او البرودة على عالم العناصر بسبب مجاورة العناصر الافلاك اذ العناصر عند الافلاك
كقطرة عن بحر والتالي باطل فكذا المقدم وهو نظر اذ يجوز ان يكون بعض الافلاك حارة
او بعضها باردا فاعتدل التاثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة اذ لو كانت
خفيفة او ثقيلة لكان لها ميل عن المركز واليه وكان في طباعها ميل مستقيم وهو مستلزم
لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد عرفت استحالتها على الافلاك وانما قال وكان في طباعها
ولم يقل في طبيعتها لان الطبيعة عبارة عن مبدأ حركة الجسم على نهج واحد من غير ارادة
وهي لا يتصور في الفلكيات وان الطباع يعم الاجسام كلها اذ الطباع يقال لمصدر الصفة
الذاتية لكل شيء والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة لان سهولة قبول التشكل الغريب
وسهولة الانفصال التي هي عبارة عن الرطوبة وعسر التشكل الغريب وعسر الانفصال
الذي هو عبارة عن اليبوسة لا يتم الا بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة المستقيمة على الافلاك
غير جائزة لما عرفت والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية وهي ازدياد الجسم وانتقاصه لانه
لو ازداد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام يلزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعر
الفلك المحيط مثل محدبه في تمام الماهية فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه وهو
الزيادة وهو المط وان لم يتغير مقعر فلك المحيط امتنع ذلك التغير وهو الازدياد في محدب
الفلك المحاط به وهو الفلك الثامن والا لزم التداخل ان لم يكن بين الفلكين فرجة او

او وقوع الخلاء ان كان ذلك وكلاهما محال وكذا امتنع التغير المذكور في مقعر الفلك المحاط وهو الفلك الثامن
لان المقعر كالمحدب تمام الحقيقة واذا امتنع على مقعر الثامن امتنع على محدب السابع بعين
ما ذكرنا الى آخر الافلاك وفي هذا النظر ير احتمال غلط لان امتناع ازدياد محدب الفلك
المحيط ليس لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد المحدب لا يلزم من ذلك اشتراك المقعر
في هذا الامتناع لان الشرط وهو الحيز غير منتف هنا وللقائل ان يدفع هذا الاحتمال
ويقول التغير على المقعر ايضا محال والا لزم التداخل والخلاء بعين ما ذكرنا فاندفع الاحتمال
قال الثاني انها متحركة اقول الفرع الثاني على وجود الافلاك وهو ان الافلاك
متحركة على الاستدارة لان الاجزاء المفترضة في الافلاك متماثلة في الحقيقة فيصح لكل واحد من
تلك الاجزاء من الوضع والوضع ما حصل للجزء الآخر لوجوب استواء المتماثلات في جميع الاحكام
ولا يتاتى ذلك لجواز الا بالحركة المستديرة فيصح الحركة المستديرة على الافلاك وكل ما صحت
الحركة المستديرة عليه فلم يكن فيه مانع ذاتي عنها ففيه مبدأ ميل مستدير فالافلاك فيها مبدأ
ميل مستدير وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر
وهو الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو الميل المستدير وكل فلك يجب ان يتحرك على
الاستدارة وهو المط وايضا لو بقي كل جزء من الاجزاء المفترضة للفلك على وضع معين في
حيز معين وهو جزء معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع له وحيز آخر غيره لزم الترجيح
بلا مرجح فيصح على كل جزء ما يصح على الجزء الآخر من الوضع والحيز وذلك بالحركة المستديرة وهو
المط وهذان الوجهان الدالان على الفرع الثاني منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة
للعناصر متماثلة ايضا مع ان العناصر غير متحركة بالاستدارة وللقائل ان يقول ان العناصر
ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة
المستقيمة على الفلكيات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة كما اشرنا
في تقرير هذا الدليل اليه وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة ثلثة حركة من

المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير **قال**
ولما الكواكب **اقول** اما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك
اوتكاد النقص من الخاتم مضيئة بذاتها الا القمر فان جرمه كمد مستفيد للضوء
من الشمس بصقالته كالمراة المجلوة اذا حاذتها الشمس ويشهد بهذا الكسابه تفاوت نور القمر
بحسب قربه من الشمس وبعده عنها كما هو مذكور في الكتب الحكمية **اقول** فلعل القمر
كرة يضئ احد وجهيها بالذات ويظلم الوجه الاخر ويتحرك بنفسها على مركزها حركة تساوى حركة
فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجه المضئ الى الشمس والمظلم الينا فاذا تحرك الفلك
تحرك هذه الكرة بمقدار حركة الفلك فيظهر لنا الجانب المضئ اولا فاولا حتى يتم للفلك نصف
دورة وهي ايضا يتم نصف دورة فيظهر لنا الجانب المضئ بتمامه فنراه بدرا واذا كان
كذلك فتفاوت نور القمر بحسب بعده عن الشمس وقربه منها لا يدل على ان نوره مستفاد
من نور الشمس **اقول** الخسوف يكذب هذا الاحتمال اذ ان القمر حينئذ يكون عند الاستقبال
متوجها الينا بنوره الذاتي واذا كان كذلك فحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا يوجب
خسوفه والتالي باطل لوجود الخسوف عند الاستقبالات بشرط المذكور في المقدم مثله
قال واما العناصر **اقول** واما العناصر فخفيف مطلق يتحرك بنفس المحيط
وهو النار وهو حار يابس اي لو خلي وطبعه ظهر عنه حر محسوس ويبس وانما النار مماسه
لمحدبه لمقعر فلك القمر المسمى بالماء الاول وخفيف مضاف لا يقصد نفس المحيط بل يكون اميل اليه
المحيط من الذي بقية العناصر وهو الهواء فانه لا يطلب بطبعه النار لكن ميله الى المحيط اكثر
من ميل الماء والارض فكان خفيفا بالاضافة اليهما وطبعه حار رطب على قياس ما قلنا
والهواء مماس محدبه لمقعر النار وثقيل مطلق يتحرك بنفس المركز وهو الارض وطبعها بارد
يابس اي لو خليت وطبعها ظهر عنها برد محسوس ويبس ومحله الوسط بحيث ينطبق
مركزه على مركز العالم وثقيل مضاف لا يكون طالبا لنفس المركز بل يكون اميل اليه

الى المركز من الذي بقية العناصر وهو الماء فانه لا يطلب بطبعه الارض بل ميله الى المركز
اكثر من ميل النار والهواء فكان ثقيلا بالاضافة اليهما وطبعه بارد رطب على قياس ما عرفت
وكان من حق الماء ان يحيط بالارض كلها لان الماء بسيط وشكل البسيط الكرة الا انه
لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات
الفلكية الاجرام سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة وذلك الانكشاف
حكمة من الله تعالى ورحمة منه لتكون المواضع المنكشفة عنها الماء منشاء النبات ومسكنا للحيوانات
قال ثم ان العناصر بابرها **اقول** ثم ان العناصر بابرها كائنة فاسدة اي قابلة للكون
والفساد وهما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة على الهيولى الواحدة
لانقلاب كل من العناصر الى الثلثة الباقية اما بواسطة او بغير واسطة والذي بغير الواسطة
هو فساد احد المتجاورين وكون المجاور الاخر اما الماء فانه يفسد ويتكون منه الارض
لان مياه بعض العيون تنجمد حجرا وذلك مشاهد والارض تصير ماء لان الحجر يجعله اصحاب
الحيل وهم اصحاب الاكسير ماء سيالا والهواء يصير ماء لان الهواء الملاصق للاناء المبرد
بالثلج والجمد يصير قطرات على اطراف الاناء قطرات مجتمعة وتلك القطرات
يتكون من ذلك الهواء لانها ان لم تتكون من ذلك الهواء فاما ان يجتمع من الهواء اللطيف
بالاناء بان كانت حاصلة من تلك الهواء الا انها لصغرها وحرارة الهواء ما كانت متمكنة
من خرق الهواء ونزولها واجتماعها على اطراف الاناء فلما برد تلك الاناء برد تلك
الهواء فثقلت تلك القطرات فنزلت واجتمعت على اطراف الاناء او يترشح مما في داخل
الكوز والاول باطل لان تلك القطرات كلما نحيناها اجتمعت مرة اخرى على وتيرة واحدة
فلو كان كذلك لما حصلت مرة بعد اخرى لنزول تلك القطرات عن الهواء كلها والثاني
ايضا باطل والا لوجب ان لا يوجد تلك القطرات الا في موضع الترشح وليس كذلك
اذ يوجد فوق ذلك الموضع واذا بطل القسمان تعين ان تلك القطرات انقلب اليها

الهواء المتلطف بالاناء والماء يصير هواء وكذلك النار لان الماء ينقلب بسبب التسخين يصير هواء
والشعلة المرتفعة تضمحل في الهواء ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكل واحد منهما مشاهد وان
والهواء يصير نارا وذلك بالنفخ القوي في الكبرة وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد
كما يشاهد من تزاول ذلك واذا عرفت ان الارض تصير ماء وبالعكس والماء يصير هواء
وبالعكس والهواء يصير نارا وبالعكس عرفت ان كلا منها يصير الى الثلثة الباقية اما بغير
واسطة او بها فاذن الكون والفساد على جميعها جائز وهو المط قال واما المركبات
اقول واما المركبات فانما يتكون من امتزاج هذه العناصر الاربع بسبب
امزجة مختلفة وتلك الامزجة معدة لخلق متخالفة اي صور نوعية لذلك فيفيض منها اثار مختلفة
كما عرفت وتلك الصور اما للمعادن ان كانت مصدرا لحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك
فقط او للنبات ان كانت مصدرا للحفظ مع التغذية والتنمية وتوليد المثل فقط او للحيوان
ان كانت مصدرا للحس والحركة الارادية مع ما ذكرنا والمزاج هو الكيفية المتوسطة من
الكيفيات التي للعناصر الحاصلة من تفاعل البسايط وهي العناصر بان يتصغر اجزاء
البسايط ويختلط بعضها ببعض حتى بحيث يكسر سورة كل واحد من تلك البسايط سورة
الاخر فيحدث كيفية متوسطة بين الجميع هي المزاج وتحقيق تعريف المزاج يستدعي كلاما
ابسط لا يليق بهذا الموضع قال الرابع اقول البحث الرابع في حدوث
الاجسام فنقول الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها
وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما يجري مجراها مما لا ينفك عنها سوى الاوضاع
اللازمة عن حركاتها فانها حادثة لان كل وضع فهو مسبوق بوضع آخر لا الى نهاية
له والعناصر قديمة بموادها اي هيولاها قديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا
لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة ويلزم التسلسل وصورها
فالصورة الجسمية قديمة بنوعها لان هيولاها القديمة لا ينفك عن صورة جسمية ما وليست

قديمة بنوعها لما عرفت من ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس صورة عنصر آخر وانما قال
في الصورة الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة نوعية
لكونها مقولة على امتدادات متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي طبيعة جنسية
لكونها مقولة على صور العناصر والافلاك وهي مختلفة الحقيقة وقال من كان قبل ارسطو
من الحكماء ان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية
والنوعية وبصفاتها ثم اختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة فقيل
كان اصل تلك الذوات جوهرة فنظر الباري تعالى الى تلك الجوهرة بنظر الهيبة فذابت تلك
الجوهرة وصارت ماء ثم حصل الارض منه بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف وحصل السماء
من دخان النار وقيل كان ذلك الاصل هواء وحصل منه النار بالتلطيف والاجزاء بالتكثيف
وقيل كان ذلك الاصل نارا وتكونت البواقي بالتكثيف وتكونت السماء من الدخان وقيل كان
ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس وكانت متفرقة للتنافر بينها ومتحركة غير ثابتة في بعض الاحياز
لكون ابعاد العالم متشابهة خالية عما يشغلها فمنها اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء متماثلة الماهيات
واتصلت طائفة منها باخرى للمناسبة وصارت جسما وقيل كان ذلك الاصل نفسا وهيولى
فتعشقت النفس على الهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى بتوجهه وتعلقت بالهيولى فصار
تعلقها بالهيولى سببا لحصول اجسام العالم بان تفيض منها صور الهيولى وقيل كان ذلك
الاصل وحدات فصارت ذوات اوضاع بسبب من الاسباب فتكونت منها نقاط ثم ائتلفت
النقاط فصارت اجساما بان حصل من النقاط خطوط ومن الخطوط سطوح ومن السطوح اجسام
ونوقف على تسخيف كل هذه الاقوال المنقولة من هذه الطائفة قال لنا وجوه اقول
لنا على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها وجوه الاول انه لو حصل الاجسام في الازل
لكانت ساكنة اذ لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة لكن كونها متحركة في الازل باطل اذ الحركة لكونها عبارة
عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج يقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لكونه عبارة عن

الا مسبوقه بالغير فعلم بان الجسم لو وجد ازلا لكان ساكنا في الازل والساكن في الازل
لا يتحرك ابدا لان سكون الجسم ازلا ان كان لاجل ذاته اي يكون علة ذات الجسم امتنع انفكاكه
عن ذات الجسم لامتناع انفكاك المعلول عن علته واذا امتنع انفكاك السكون عن الجسم
فلا يتحرك الجسم ابدا وان كان سكون الجسم لاجل غيره اي يكون علة غير ذات الجسم فذلك
الغير لابد وان يكون موجبا اذ لو لم يكن موجبا لم يكن قديما وهو السكون قديما لما عرفت
من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار ويكون ذلك الموجب الذي هو علة للسكون
واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته دفعا للدور والتسلسل كما عرفت التقرير مرارا وح
يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب الواجب والمنتهى اليه لدوام المعلول بدوام
علته فلا يزول السكون ابدا لامتناع زوال علته وهو الموجب الواجب لذاته او المنتهى
اليه فعلم بان الاجسام لو حصلت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم بط لان الاجسام بجميعها
العنصريات والفلكيات يجوز الحركة عليها مشاهدة فالملزوم مثله بط قيل عليه لو امتنع
لذاته وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا والا جاز ان يصير ممكنا في وقت اخر
وهو بط لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يقال شريك الباري
كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك بط بالضرورة قلنا الممتنع ازلا هو ليس الممتنع لذاته
حتى يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا بل هو ممتنع لمانع خارجي كالحادث اليومي فانه ممكن العموم
مع كونه ممتنعا ازلا وقيل المحدد لا مكان له لعدم فلا يكون متحركا ولا ساكنا لان الحركة عبارة
عن الانتقال من مكان الى اخر والسكون عبارة عن الاستقرار في مكان واحد اكثر من
زمان واحد واذا لم يكن المحدد متحركا ولا ساكنا بطل ما ذكرتم من ان الاجسام لو لم تكن
في الازل ساكنة لكانت متحركة لوجود الواسطة كما بينا عليه الاثر وجود محدد ليس له مكان
وان سلم وجوده فلا شك في ان المحدد ذو وضع وذو مماسة للاجسام التي في جوفه
وح اما ساكنا او متحركا لانه ان بقي على ذلك الوضع والمماسة المعينين فساكن وان انتقل

عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك وح بطل ما ذكرتم من الواسطة فالحاصل ان ما ذكرتم
في تفسير الحركة والسكون الاينيين وما ذكرنا تفسير الحركة والسكون الوضعيين ولا يلزم
من عدم كون المحدد ساكنا ومتحركا بالحركة والسكون الاينيين عدم كونه ساكنا او متحركا بالحركة
والسكون الوضعيين قيل الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات لا اول لها على معنى
ان يكون قبل كل حركة معينة حركة لا الى نهاية ويكون مسمى الحركة محفوظا بتعاقب الجزئيات
وح يجوز ان يكون الاجسام متحركة في الازل بهذا المعنى قلت الازل ينافي الحركة من حيث
هي لما سبق في مباحث الاين ان ماهية الحركة عبارة عن الخروج الى الفعل على سبيل التدريج
فيقتضي المسبوقية بالغير قيل لم لا يجوز ان يكون السكون الازلي مشروطا بعدم حادث
فيزول السكون بسبب حدوث ذلك الحادث وح لا يستحيل ان يكون الاجسام في الازل ساكنة
ثم يتحرك ابدا قلت فينافي حدوث ذلك الحادث وجود السكون ح للمنافاة بين نقيض الشرط
ووجود المشروط واذا كان حدوث الحادث منافيا لوجود السكون فيتوقف حدوث الحادث
على عدم السكون لتوقف وجود الشيء على ارتفاع منافيه فلو كان عدم السكون موقوفا
على حدوث الحادث كما ذكرتم يلزم الدور قيل قدرة الله تعالى على ايجاد موجود معين ان
لم تكن القدرة منقطعة بوجود ذلك المعين واذا كان كذلك فانتقض ما ذكرتم من ان الاجسام
لو كانت ساكنة ازلا امتنع زوال ذلك السكون بناء على ان الازلي لا يزول قلت لا نم
انقطاع القدرة عند وجود المعين بل المنقطع هو تعلق القدرة به وهو ليس امرا وجوديا
والكلام في الامر الوجودي الازلي فلا ينتقض ما ذكرنا ولعل لك ان تقول ان ادعيتم
ان الامر الازلي سواء كان وجوديا او عدميا امتنع زواله فمنقوض بتعلق القدرة
كما اعترفتم به وان خصصتم الدعوى بالامر الوجودي فلا نم اصل دليلكم وانما يتم ان لو كان السكون
امرا وجوديا وهو ممنوع قال الاجسام ممكنة اقول الوجه الثاني من الحجج
الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لان الاجسام مركبة

ومتعددة اتفاقا وكل مركب متعدد فيفتقر الى اجزائه واحاده التي هي غيره والمفتقر الى
الغير ممكن وكل ممكن فله سبب فللاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا يلزم
دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام ذاته لدوام معلوله الاول بدوام ذاته
ودوام معلول المعلول الاول بدوامه وهلم جرا فيلزم دوام جميع الحوادث وهو مح
واذا لم يكن سبب الاجسام موجبا فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت
غير مرة من ان القديم لا يستند الى المختار فيكون الاجسام محدثة وهو المط لا يقال لم لا يجوز
ان يوجد السبب الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام كالافلاك ويكون تحركه شرطا لوجود
هذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم من ذلك دوام الحوادث بدوامه لان الشرط وهو الحركة غير دائم
الوجود واذا لم يكن شرط وجود الشيء دائما لم يكن ذلك الشيء دائما لانا نقول وجود هذه
الحوادث ان توقف على وجود حركة ووجود تلك الحركة لكونها حادثا على حركة اخرى وهلم جرا
لزم من الوجود اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المرتبة وضعا وطبعا لترتب المعلول على العلة
كذلك واجتماع الحركات التي شانها ذلك مح [illegible] وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم
حركة بعد وجودها كان السبب الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستقرة لوجود هذه الحادث
لاستمرار الموجب وعدم تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوام السبب
الموجب مع عدم تلك الحركة دوام وجود هذه الحوادث وهو مح قال الثالث الاجسام [illegible]

اقول الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها
هو ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة
والاول اي الصغرى بين لتوارد الحركات والسكنات والاوضاع والصفات الحادثة
عليها والثاني اي الكبرى قد مر في الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني
في البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى قال واحتج المخالف اقول
احتج المخالف للمتكلمين على قدم الاجسام بوجوه الوجه الاول ان الاجسام لو كانت

محدثة فلا بد وان يكون لحدوثها وقت واذا كان كذلك لكان تخصيص حدوثها بذلك الوقت
المعين دون وقت اخر تخصيصا بلا مخصص واجيب الوجه الثاني ان كل حادث فلا بد له من مادة سابقة
عليه لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة فالمادة قديمة دفعا للتسلسل اذ لو كانت
حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ويلزم التسلسل واذا كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة
لما عرفت فالصورة ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت المادة والصورة
قديمتين فالجسم قديم ايضا لعدم توقف حصول ماهية الجسم على غيرهما الوجه الثالث ان الزمان
قديم اذ لو كان حادثا لكان عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع
مع البعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هف واذا كان الزمان
قديما وهو مقدار الحركة كما مر فيكون الحركة قديمة ايضا لامتناع وجود مقدار الشيء بدون وجود ذلك
الشيء غير معقول واذا كانت الحركة قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما ايضا ضرورة
هو المط واجيب عن الوجه الاول بان المخصص لحدوث الاجسام بذلك الوقت هو
ارادة الله تعالى قال قلنا يعود الكلام الى اختصاص تعلق ارادته بذلك الوقت فلو
تعلق ذلك ايضا بارادة اخرى يلزم التسلسل والا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا يجوز ان يكون
له ارادات متعاقبة غير متناهية من جملتها ارادة يتوقف عليها وجود الاجسام فاذا حصل
تلك الارادة حدثت الاجسام ولا يلزم التسلسل واجيب عن الوجه الثاني والثالث بان
مقدمات كل واحدة من الحجتين غير مسلمة ولا مبرهنة فلا يقوم حجة علينا اما مقدمات الحجة
الثانية فلانا لا نسلم ان كل حادث مسبوق بمادة حتى يلزم ان المادة قديمة ولا نسلم ايضا امتناع
خلوها عن الصورة واما مقدمات الحجة الثالثة فلانا لا نسلم ان القبلية التي لا تجتمع مع البعدية
لا تتحقق الا بالزمان ولا نسلم ان الزمان مقدار الحركة كما مر ولا اشارة الى فساد جميع هذه
المقدمات قال واعلم ان حجج الفلاسفة اقول اعلم ان حجج الفلاسفة على الاجسام
متفرعة على حدوثها فان ثبت الحدوث ثبت حجج الفلاسفة والا فلا والكرامية وان اعترفوا بالحركة

الاجسام قالوا ان الاجسام ابدية لا يصح عليها الفناء والعدم اذ لو فرض عدم الاجسام
فعدمها لكونه حادثا يمتنع بسبب ما لان يحصل عدمها باعدام فاعل مختار او بطريان ضد او
بزوال شرط والكل ممتنع وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا في البحث الرابع من الفصل الاول
من الكتاب الاول في بقاء الاعراض فلا نطول الكتاب بالاعادة قال الخامس في تناهي الاجسام
اقول البحث الخامس في تناهي الاجسام المدعى ان الابعاد الموجودة في الخارج
متناهية سواء فرضت تلك الابعاد في خلاء او ملاء يعني سواء كانت مادية او مجردة خلافا للهند
فان علماءهم اثبتوا اجساما غير متناهية لنا في المسئلة انا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا
آخر متناهيا موازيا للخط الاول الغير المتناهي فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى
المسامتة فلا بد من حدوث نقطة في الخط الغير المتناهي يكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة
اذ حصول المسامتة بدون اول المسامتة ممتنع وح يكون الخط الغير المتناهي منقطعا بتلك
النقطة التي هي اول نقطة المسامتة اذ لو كان فوقها نقطة اخرى لكان حدوث اول المسامتة
مع النقطة الفوقانية اذ ان المسامتة مع الفوقانية يحصل بميل اقل من الميل الذي
يحصل به المسامتة مع التحتانية والميل القليل يحصل قبل الميل الكثير ضرورة وقد فرضنا اول
المسامتة مع التحتانية هف واذا لزم انقطاع الخط بتلك النقطة يكون الخط الغير المتناهي متناهيا
هف وانما قال في الدعوى الابعاد الموجودة ولم يقل الابعاد مطلقا اذ لا خلاف في جواز
تصور بعد غير متناه انما الخلاف في البعد الموجود خارجا وفي هذا الدليل نظر اذ الملازمة
ممنوعة والسند ما ذكرنا في بيان بطلان التالي وايضا انه انما يلزم من الجواب فلا يلزم استحالة
البعد الغير المتناهي وقد احتج علماء الهند على مطلوبهم بان كل جسم فما وراءه لا خارج عن الحد
عندكم مثلا متميز فيه بعض جوانبه عن البعض ومشارا اليه حسا لان العقل يحكم بان ما يلي يمينه
غير ما يلي شماله وكلما كان متميزا ومشارا اليه حسا يكون موجودا وكل موجود اما جسم او جسماني
لما عرفت في صدر الكتاب من انه لا موجود ليس بجسم ولا جسماني فان كان جسما فقط وان

وان كان جسمانيا فلابد لها من ماده وهي الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم لا الى نهاية وهو المطلوب
ورد احتجاج الهند بان التميز المذكور ليس مما يحكم به العقل بل هو وهم محض ليس بثابت
والله اعلم قال الفصل الثاني في المفارقات اقول الفصل الثاني
في المفارقات وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في اقسامها الجواهر الغائبة عن حواسنا
اما ان يكون مؤثرة في الاجسام او يكون مدبرة للاجسام او لا يكون مؤثرة في الاجسام
ولا مدبرة اياها والاول اي الجواهر الغائبة المؤثرة في وجود الاجسام هم العقول العشرة
عند الحكماء والملاء الاعلى بلسان الشرع والثاني اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام
تنقسم الى علوية وهي التي تدبر الاجرام العلوية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة
السماوية في عرف الشرع والى سفلية وهي التي تدبر عالم العناصر والمدبرة للعالم العناصر اما
ان يكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب
الوحي محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى اله وسلم وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال
وملك الامطار وملك الارزاق واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا
ارضية كالنفوس الناطقة الانسانية والثالث اي الجواهر الغائبة عن الحواس التي
لا يكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها تنقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيون
في لسان الشرع والى شريرة بالذات وهم الشياطين والى مستعدة للخير والشر وهم الجن وظاهر
كلام الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان بحسب
الخير والشر واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة كما مر في صدر الكتاب قالوا الملائكة
والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة قال المعنى هذا
الذي ذكره من التقسيمات والتعريفات مما استنبطه من فوائد الانبياء والتقطه من
فوائد الحكماء وزعم ان احاطة العقل بالمذكورات من طريق الاستدلال لعلها من قبيل
المح كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو قال الثاني في العقول اقول

البحث الثاني في العقول قال الحكماء هم اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجودات التي ليس
وجودها عدم زماني كما روي عن النبي عليه السلام اول ما خلق الله هو العقل واقوى ما استدل الحكماء
به على ان اول المبدعات العقول وجهان الوجه الاول ان للافلاك موجدا اما كلها او بعضها
او لا بكلها فالموجد القريب للافلاك ليس الباري تعالى لان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى والصورة
والله تعالى واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب لانه ليس بواحد لما عرفت فالافلاك غير
صادرة عن الواجب تعالى وليس الموجد القريب للافلاك جسما اخر غير الافلاك لدليلين الاول ان
ذلك الجسم ان احاط بالافلاك لعدم وجوده مع وجود الافلاك لعدم وجود العلة على وجود المعلول او وجود
الافلاك مقارن لعدم الخلاء الذي يكون في جوف ذلك الجسم المحيط فيكون ذلك الجسم متقدما على عدم الخلاء
لان المتقدم على جامع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو محال
وان احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم كون الخسيس علة للشريف لكون المحيط اعظم واشرف من
المحاط والثاني ان الجسم انما يؤثر في قابل فما ثبت يكون لذلك القابل وضع مخصوص بالنسبة
اليه فلا يؤثر في الهيولى اولا اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا يؤثر ايضا في الصورة اولا
اذ لو اثر فيها لزم ان يكون للصورة تعين قبل الهيولى واذا لم يؤثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة
فلا يؤثر في الجسم وليس الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لان ما يتوقف فعله
على الجسم لا يصدر عنه ما هو اول الاجسام وهو الافلاك فرضا واذا لم يكن الموجد القريب للافلاك
الباري تعالى ولا نفس ولا الجسم ولا اجزاؤه ولا النفس فالموجد لها جوهر مجرد مستغن عن الادوات
والالات وهو العقل وفيه نظر لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه المركب وقد مر الكلام عليه ولا نسلم
ان المحيط اشرف من المحاط ولا نسلم ان الجسم لا يؤثر الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ولا بد لهذه المقدمات
من دليل قال الشارح اقول الوجه الثاني على اول المبدعات هو العقول
هو ان الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض لان العرض لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا
علة لما عداه من الممكنات فلو كان العرض هو الصادر الاول لكان متقدما على ما عداه من الممكنات ومن

ومن جملتها الجوهر فيتقدم العرض على الجوهر وهو محال والصادر من الله تعالى ليس جسما لان الجسم لا يكون
علة لغيره من الجواهر كالهيولى والصورة لما سبق في الدليل الثاني على ان الموجد القريب للافلاك
ليس جسما اخر غير الافلاك والصادر اولا ليس هيولى ولا صورة لوجهين الاول انه لو كان علة
احدهما علة للاخر لتقدم احدهما على الاخر لكن ليس احدهما متقدما على الاخر كما عرفت في الدليل المذكور
والثاني ان الهيولى قابلة للصورة ولا يكون علة فاعلة لها فلا يكون الهيولى هو الصادر الاول
وان تعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا يصدر الهيولى عنها فلا يكون الصادر الاول
هو الصورة وليس الصادر الاول شيئا يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لما مر فهو عقل وهو المطلوب
وفيه الانظار المذكورة في الوجه الاول فلا احتياج الى الاعادة وفيه نظر اخر وهو انا لا نسلم ان
القابل لا يكون فاعلا فلا يتم الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ان الهيولى ليس هو الصادر
الاول وفي هذا العقل ثلث جهات وجود من المبدا الاول ووجوب بالنظر الى المبدا الاول
والامكان من ذاته فيكون بذلك الوجود سببا لعقل اخر وبذلك الوجوب سببا لنفس فلك وبذلك
الامكان سببا لجسم فلك ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل اخر وفلك اخر ونفس
ذلك الفلك الاخر وهلم جرا الى العقل العاشر الذي لا يصدر عنه عقل بل كليات العالم
المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر عنه بالروح الاعظم في قوله تعالى يوم يقوم
الروح والملائكة صفا صفا الاية المؤثر في عالم العناصر المفيض لارواح البشر على ابدانهم
عند استعدادها لتعلق النفوس بها فهذا العشر من العقول هو ما ظهر بالدليل على معنى انه لا يجوز
ان يكون اقل منها واما انها تنحصر في هذا العشر مما لا مجال للعقل فيه لجواز ان يكون غير
متناهية او محصورة في عدد غيره واعلم ان ضعف هذا الكلام يتبين لانه ان لم يجز
ان يصدر من العقل بهذه الجهات شيء بطل ما ذكروا والا فما الدليل على النهاية الى العقل
العاشر ولهذا قال بعضهم ان الكلام في اثبات العقول اشبه بكلام الصوفية لا سيما وقد
بينا ضعف اكثر مقدماته كما مر في تقرير الوجه الاول والثاني قال المص ولا شبه ان يكون

القلم هو العقل الاول لقوله عم اول ما خلق الله القلم فقال اكتب فقال اي القلم ما اكتب فقال
اي الله عز اكتب القدر ما كان وما هو كائن الى الابد ويشبه ان يكون اللوح المكتوب عليه ذلك هو العقل
الثاني المخلوق الثاني لاستعارة الامر بالكتابة من غير شيء يكتب عليه ويشبه ان يكون ذلك اللوح المحفوظ
هو العرش ونصلا به لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش قال
فرع اقول هذا فرع على وجود العقول لما كانت العقول جواهر مجردة لم يكن حادثة لما عرفت
من ان كل حادث مادي ولا فاسدة لان كل فاسد يكون فساده حادثا لحصوله بعد الفناء وكل
حادث مادي لما مر وكانت انواعها منحصرة في اشخاصها لما عرفت في الفرع المذكور في البحث الثالث
من الفصل الثالث من الكتاب الاول من ان تعدد اشخاص الطبيعة الواحدة انما يكون بحسب
المواد ويكون جامعة لكمالاتها بالفعل لان حدوث الكمالات يقتضي المادة كما مر والى ما ذكرنا
اشار المص بقوله لما سبق من منع ان يقابل هذه الامور لا يكون للاشياء مادة وكانت
عاقلة لذواتها لحصول ذواتها عندها وكون التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول
عند العاقل وكانت عاقلة لجميع الكليات لامكان مقارنة صورة الكليات اياها ووجوب
حصول ما هو ممكن لها وكون الادراك عبارة عن مقارنة صورة المدرك للمدرك وكانت
غير مدركة للجزئيات لما سنذكر في البحث الرابع من هذا الفصل قال الثالث في النفوس الفلكية
اقول البحث الثالث في اثبات النفوس الفلكية احتج الحكماء على ذلك بان حركات
الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لان الحركة الطبيعية طلب لحالة ملائمة وهرب عن حالة
منافرة فلو كانت حركات الافلاك طبيعية لكان المطلوب بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع ضرورة
ان كل نقطة يتحرك اليها الفلك بالحركة المستديرة فحركته اليها عين حركته عنها فيكون المطلوب مهروبا
عنه بالطبع هذا خلف فحركات الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين الاول ان القسر
انما يكون على خلاف الطبع اي الحركة القسرية هي التي تكون على خلاف الحركة الطبيعية
ولما لم يكن للفلكيات حركة طبيعية استحال ان يتحرك قسرا الثاني ان الحركة القسرية انما

انما يكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطء فلو كانت الفلكيات متحركة قسرا لوجب ان
يتحرك في جهة واحدة بمقدار واحد من السرعة والبطء وليس كذلك وفساده ظـ لجواز ان يكون
هناك قواسر مختلفة فلذلك اختلفت الجهة والسرعة والبطء واذا ثبت ان حركة الافلاك ليست طبيعية
ولا قسرية ثبت انها ارادية واذا ثبت ذلك فلما عرفت من ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة
محركة هي اما متخيلة واما عاقلة والاول وهو كون المحركات متخيلة باطل لان التخيل المعروف
من القوى الجسمانية فلا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد لما سنعرف من ان القوى
الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فثبت انها عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنذكره فثبت ان
محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست تلك الجواهر المجردة العاقلة هي المبادي القريبة
للتحريك اعني انها ليست مباشرة للتحريك لان حركات الافلاك جزئية متجددة متغيرة والحركات الجزئية
المتجددة المتغيرة منبعثة عن الارادات الجزئية لاستحالة ان يكون متعلق الارادة الكلية
حركة جزئية والارادات الجزئية تابعة للادراكات جزئية فمن ضرورة كون المباشر للحركات الجزئية مدركة
لها والادراكات الجزئية لا تحصل للمجردات لما سنذكره في البحث الرابع من هذا الفصل فثبت ان
تلك المجردات ليست هي المبادي القريبة للتحريك بل تلك الارادات الجزئية التي هي اسباب
تلك الحركات الجزئية حاصلة لقوى جسمانية فايضة من تلك المجردات على اجسام الافلاك شبيهة
بالقوى الحيوانية الفايضة من نفوسنا الناطقة على ابداننا وتسمى هذه القوى نفوسا جزئية
منطبعة وتلك الجواهر نفوسا ناطقة مفارقة والمشهور ان الفلكيات عارية عن الحواس
الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب النفع ودفع المضار
وهي محال ان يكون عليها لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير
ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ ويلتئم من غير ان يغضب وانت خبير بان الفلكيات لا تنفعل
ولا تتغير من حال الى حال وهذا ظـ قال الرابع في وجود النفوس اقول
البحث الرابع في وجود النفوس الناطقة والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني وهذا هو

الحكماء وهو مذهب حجة الاسلام من الاشاعرة وتدل على تجردها العقل والنقل اما العقل فمن
وجوه الاول هو ان العلم بالله تعالى وسائر البسائط كالعقول غير منقسم والا اي وان كان
منقسما فجزء هذا العلم ان كان علما بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساويا للكل في تمام الحقيقة
وهو محال وان لم يكن جزؤه علما بذلك المعلوم فعند اجتماع الاجزاء ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك
مع الاجزاء ينبغي ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم المجموع امرا زائدا على
الاجزاء فيعود الكلام الى ذلك الزائد ويتسلسل فثبت ان العلم بالله غير منقسم ومحله ايضا يكون
غير منقسم اذ لو كان منقسما يلزم انقسام العلم بالله لان الحال في المنقسم منقسم وقد بينا انه
غير منقسم هف واذا ثبت ان محل العلم بالله تعالى غير منقسم وكل جسم وجسماني فمنقسم بناء على
نفي الجواهر الفردة فثبت ان محل المعلوم اعني العلم بالله والعلم بسائر البسائط ليس بجسم
ولا جسماني فنجعل كبرى لقولنا النفس محل العلوم يلزم ان النفس ليست بجسم ولا جسماني وهو
المط ونوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة وتوجيهه ان يقال سلمنا ان العلم بالله
غير منقسم لكن لا نم ان محله غير منقسم قوله لان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا نم ذلك فانه منقوض
بالوحدة فانها قائمة بكل موجود حتى الكثرة وبالنقطة فانها قائمة بالخط المنقسم في الطول ولا يلزم
من انقسام محلها انقسامها واقول منقوض بانقسام الجسم الى اجزاء في الجهة التي
ان يقال لا نم ان العلم بالله غير منقسم قوله انه لو كان منقسما فجزؤه ان كان علما به لزم تساوي
الجزء والكل في تمام الماهية وهو محال قلت لا نم استحالته فانه منقوض بالجسم فان الجسم الواحد
كالماء الواحد ينقسم الى جسمين لهما وحدة في الحقيقة وانت اذا تأملت النقوض الثلاثة وجدت
الترتيب الطبيعي ان يقدم الثالث على الاولين كما قررنا في الايضاح قال الثاني ان
العاقل يدرك اقول الثاني من الوجوه العقلية هو ان العاقل اعني النفس قد تدرك
السواد والبياض معا لكونه حاكما بالتضاد بينهما فيحصل فيه صورتهما فلو كان العاقل جسما
جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال ومنع هذا الوجه بان

الحاصل في العاقل صورة السواد والبياض العقليين ولا تضاد بينهما انما التضاد بين
السواد والبياض الخارجيين ولا يلزم ما ذكرتم ونوقض هذا الوجه ايضا بتصور هذا
السواد وتصور هذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني عند الحكماء مع ان
النفس يحكم بعدم التضاد بينهما قال الثالث اقول الوجه الثالث من الوجوه
العقلية هو انه لو كان العاقل اعني النفس جسما او حالا في الجسم بان يكون حالا في عضو من قلب
او دماغ مثلا لزم ان تعقل ذلك العضو دائما او لا تعقله دائما لان التعقل انما يكون لمقارنة صورة
المتعقل للمتعقل فالصورة الحالة في مادة ذلك العضو الذي حل فيه العاقل ان كفت في تعقل
ذلك العضو لزم تعقل ذلك العضو فيه دائما لان تلك الصورة مقارنة للعاقل دائما وكافية
في تعقله وان لم يكف تلك الصورة في تعقل ذلك العضو امتنع تعقله دائما اذ لو جاز تعقله
فانما يجوز لمقارنة صورة اخرى للعاقل في تلك المادة معددة فيكون قد حصل في مادة واحدة
مكنوفة بلواحق باعيانها صورتان متماثلتان لشيء واحد معا لما عرفت من ان التغاير اثنين من
نوع واحد انما يكون بتغاير المواد ولكن ذلك باطل لاستحالة اجتماع صورتين متماثلتين في مادة
واحدة فثبت ما ذكرنا من الشرطية وهو ان العاقل لو كان جسما او حالا فيه لزم تعقل ذلك
الجسم دائما او لا تعقله دائما واللازم باطل لانا لا نعقل عضوا دائما ولا نغفل عن عضو دائما
فالملزوم وهو كون العاقل جسما او حالا فيه باطل ايضا وهو المط وهذا الوجه ضعيف لان الصور
العقلية عرض فلا يلزم من حلولها في الجوهر ان الصورة الخارجية لذلك العضو جوهر ولا يلزم اجتماع المثلين
ان لو كان يعقل ذلك الجسم بصورة اخرى وايضا الصورة التي بها نعقل ذلك العضو كلية
في القوة العاقلة لكن العضو والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته ولا دليل على امتناع
مثل هذا الاجتماع قال الرابع اقول الوجه الرابع من الوجوه العقلية
هو ان القوة العاقلة تقوى وتقدر على تعقل معقولات غير متناهية لانها تقدر على
ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها وهو ظاهر ولا شيء من القوى الجسمانية

كذلك اى ليست بقادرة على ادراك معقولات غير متناهية لما سنذكره في باب الجزء الذي لا يتجزأ فالقوة
العاقلة ليست من القوى الجسمانية وهو المطلوب واعترض على هذا الوجه بان عدم تناهي
المعقولات للقوة العاقلة ان عنيتم به ان القوة العاقلة لا ينتهي في الادراك الى معقولات
الا وهي تقوى على قوة معقول آخر فالقوة الخيالية ايضا كذلك لانها لا ينتهي الى تخيل الا وهي تقوى
على تخيل وتخيل آخر فيبطل قولكم لا شيء من القوى الجسمانية كذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة
يستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع ويبطل قولكم القوة العاقلة تقدر على معقولات غير متناهية

قال الخامس اقول الوجه الخامس من الوجوه العقلية هو ان الادراكات
الكلية كادراك طبيعة الانسان وطبيعة الحيوان ان حلت في جسم لكون محلها مختصا بمقدار وشكل
ووضع معين لزم اختصاص تلك الادراكات بمقدار ووضع وشكل لذلك تبعا لمحلها فلا يكون
تلك الادراكات صورا مجردة لاقترانها بالمشخصات فهي الكلية لانها ح لا يكون مقولا على الافراد
التي لا تكون لها ذلك المقدار والشكل والوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف واعترض
على هذا الوجه بان كلية الصورة عبارة عن انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا جردت
ماهية الاشخاص مجردة عن العوارض الخارجية فلا نم ان تلك الصور اذا اقترنت بمقدار
وشكل ووضع معين تبعا للمحل لا يكون كلية اذ هي مطابقة لماهية الاشخاص اذا اخذت مجردة
وبان تجرد الصورة هو عراها عن العوارض الخارجة دون العوارض العقلية فيكون
الصور العقلية مجردة ولا يقدح في كليتها وتجردها ما عرض لها بسبب المحل اذ لو
كان قادحا لاشترك الالزام بان نقول الادراك الكلي حال في نفس جزئية فيكون لها ما ثبت
ان ما عرض لها بسبب المحل لا يقدح في كليتها ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال قال

وآية النقل اقول من وجوه الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل
الله امواتا بل احياء عند ربهم ولا شك ان البدن ميت فالحي شيء آخر مغاير له وهو النفس
الثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض عليها ليس البدن الميت فان

فان تعذيب الجماد قبيح الثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
فالبدن الميت غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن الرابع انه تعالى لما بين كيفية تكوين البدن
وذكر ما يتطور من الاطوار قال ثم انشاناه خلقا آخر وعنى به الروح فدل ذلك على ان
الروح غير البدن الخامس قوله عم اذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش ويقول
يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته
لغيري والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي فالمرفرف غير المرفرف فوقه واعلم ان هذه
النصوص يدل على التغاير بينها وبين البدن لا على تجردها اقول هذا في الشرح قال

واختلف المثبتون اقول اختلف المثبتون للنفس فقال ابن الراوندي ان النفس
المشار اليها بقوله انا جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في
البدن سريان ماء الورد في الورد وقيل ان النفس قوة في الدماغ مبدأ الحس والحركة
بجميع البدن وقيل ان النفس قوة في القلب مبدأ للحياة بجميع البدن والافعالها المخصوصة
بها وقيل ان النفس هي ثلث قوى احديها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية
اي الحاكمة والقوة الثانية في القلب وهي النفس الغضبية ويسمى قوى حيوانية والقوة الثالثة
في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة اعني الدم
والصفراء والبلغم والسوداء وقيل هي المزاج الخاص لكل شخص من اشخاص الانسان
ومنهم من قال غير هذا ولسنا الان في بيان تفصيل جميع المذاهب قال الخامس

اقول البحث الخامس في حدوث النفس المليون لما بينوا ان ما سوى الواجب الوجود
لذاته فهو محدث والنفس ما سوى الواجب اتفقوا على حدوث النفس الا ان قوما جوزوا حدوث
النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار النبوية انه قال ان الله تعالى خلق الارواح
قبل الاجسام بالفي عام فهذا الخبر دل على حدوث النفس قبل حدوث البدن ومنع حدوث
النفس قبل حدوث البدن قوم آخرون لقوله تعالى بعد ذكر خلق البدن وذكر اطواره ثم

ثم استأنف حلها آخر فإن من قرأه يدل على أن الكلام الآخر متأخر في الوجود عن البدن
والمراد بالكلام الآخر هو النفس فيكون حدوث النفس متأخرا عن حدوث البدن وكذلك
ارسطاطاليس من قبله من الحكماء اعني افلاطون فإنه ذهب إلى أن النفس قديمة
وأما ارسطو فقد ذهب إلى أن النفس حادثة وشرط حدوث النفس بحدوث البدن واحتج
على ذلك بأن النفوس متحدة بالنوع والماهية أو لو اختلفت لكانت متكثرة لاشتراكها
في كونها نفسا وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيلزم أن يكون كل نفس مركبا منهما
وكل مركب جسم لكن النفس ليست جسما وهو خلف فثبت أن النفوس متحدة بالنوع والماهية فلو
ثبت ذلك لزم أن يكون حادثة عند حدوث البدن أو لو وجدت قبل البدن لكانت إما واحدة
أو متعددة لا جائز أن تكون متعددة لأن النوع المتفق إنما يتكثر بالمادة كما عرفت والمادة ليست
البدن فلا تتعدد النفس قبل البدن فيلزم أن النفوس لو وجدت قبل البدن لكانت
واحدة ثم إذا تعلقت بالبدن إن بقيت واحدة كما كانت قبل التعلق بالبدن لكانت نفس
كل واحد أعني محل علومه نفس الآخر فيلزم أن يعلم كل واحد ما علمه الآخر وهو
ليس كذلك وإن لم تبق واحدة كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فعلم أن النفس لو كانت
قبل البدن يلزم أحد هذين الأمرين المحالين لو وجدت قبل البدن وقيل على هذا الاحتجاج
بأن المفهوم من كون الشيء نفسا كونه مدبرا للبدن وهذا المعنى أمر عرضي بالنسبة إلى ذات
النفس فلا يلزم تركيب النفوس من المشترك في هذا المعنى أو الاشتراك في العوارض لا يوجب
التركيب في الماهية لجواز أن تكون النفوس مختلفة بتمام الماهية كالمعقولات فإنها مع اختلافها
في تمام الماهية مشتركة في الاختلاف الذي من عوارضها وإن سلم تركيب النفوس
فلا نسلم أن كل مركب جسم وكيف يكون كل مركب جسما والحال أن المجردات كالعقول الكلية
عندكم مشتركة في الجوهرية ومختلفة بالماهية فيكون مركبة مع عدم أنها ليست أجساما وإن
سلم أن النفوس متحدة بالماهية والنوع وأنها لا تتعدد قبل الأبدان فلم لا يكون

أن تتعدد قبل وجود الأبدان بتعدد الأبدان ثم وجد الأبدان إلى غير النهاية فإن قلت علم النتائج والتوابع
بطلان قلت عندكم الوسط في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس إذ لكم تستدلون عليه على عدم
الوجود وهو أن البدن شرط لحدوث النفس بالبدن أو إذا استكمل فإنه يفيض عليه من واهب الصور
نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن فإذن وجب أن يحدث عند حدوث كل بدن
نفس يتعلق به فلا يتعلق به نفس أخرى وإلا فيكون لشخص واحد نفسان أعني واحد وهو
باطل إذ كل أحد يجد ذاته واحدا لا اثنين وإذا ثبت بطلان تعلق نفسين ببدن ثبت بطلان التناسخ
وهو أن يتعلق نفس ببدن بعد خرابه ببدن آخر إذ إن عند حدوث كل بدن إذا حدث له نفس
أخرى يتعلق به فإذا تعلق به نفس البدن الموجود قبله يلزم أن يتعلق ببدن نفسان وإنه
باطل لما عرفت فعلم بأن إبطال التناسخ مبني على حدوث النفس فكان النفس به دور **قال**
السادس **أقول** البحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها فيه
قال الحكماء النفس مجردة في الذات ولا مقارنة للبدن لما عرفت من أنها جوهر مفارق
الذات لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها بالبدن هو توقف
كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية على البدن لما علم من أن النفس في مبدأ أمرها
خالية عن العلوم وبواسطته تقدر على اكتساب الكمالات والنفس يتعلق أولا بالروح المنبعث
على القلب أعني البخار المتكون من لطف أجزاء الأغذية فيفيض من النفوس الناطقة
على ذلك الروح قوة تسري بسريان الروح في الشرايين إلى أجزاء البدن وإنما تنتهي منع
القوى في كل عضو قوى تليق به بحسب العضو ولكل بحسب ذلك العضو أن تحصل الغذاء
والسمع والبصر فإن الحكم العليم كما هو مسطور في الكتب الطبية مفصلا **قال**
ومن آثارها **أقول** القوى الفائضة من البدن باشرتها تنقسم إلى قوى مدركة
وإلى قوى محركة والقوى المدركة تنقسم إلى قوى ظاهرة وإلى قوى باطنة أما القوى
الظاهرة فهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس الأول السمع وهو قوة إنما يكون

انعكاس ضوئه من المرئي الى الحدقة وبسببه ينطبع تلك الصورة في جرم الحدقة بحيث
يحصل زاوية مخروط مفروض قاعدة ذلك المخروط سطح المرئي والاصل ان الابصار يكون
بانطباع صورة المرئي في جرم الحدقة على هذا الوجه ترى القريب اعظم من البعيد لكون
تلك الزاوية اكبر كما بين في موضعه وقيل الابصار بواسطة اتصال شعاع مخروطي الشكل
يخرج من الحدقة الى المرئي وصحح هذا القول بان الابصار لو كان بخروج الشعاع لشوش
الابصار بهبوب الرياح ضرورة فيلزم ان لا يرى المقابل ويرى غيره فالحاصل ان الشعاع
والامر على العكس الثاني السمع وسببه ادراك السمع المسموعات وصول الهواء
المتموج الى الصماخ والسمع قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ السمع
الثالث الشم وهو قوة مودعة في زائدتين شبيهتين بحلمتي الثدي متاتين من مقدم الدماغ
ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالروائح الى مقدم الدماغ وقيل ادراك
الروائح بسبب وصول الهواء المختلط بتحلل من ذوي الرائحة وصحح هذا القول
بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها
رائحته الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان لا
يدرك الذوق للاشياء الا بان يكون مخالطا برطوبة الفم بالمذوق وسببه وصول المذوق
الى العصب المذكور الخامس اللمس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن وادراك
اللمس للاشياء الا بان يكون بالمماسة والاتصال بالملموس قال واما الباطنة
اقول واما القوى الباطنة فخمس الاول من القوى الباطنة الحس المشترك
وهو قوة يدرك صور المحسوسات باسرها الى كلما يدركه كل واحد من المشاعر الخمس الظاهرة
فانا نحكم بالحكم على هذا المحسوس بانه ابيض فيلزم ان يكون حلو وانا نحكم الحاكم
يجب ان يحضره المحكوم به وعليه فلا بد من قوة يدرك صور هذه المحسوسات جميعا والا
لما امكننا الحكم بذلك وتلك القوة هو الحس المشترك لما ذكرنا ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول

الاول من الدماغ الثاني منها الخيال وهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبتها
وهذه القوة خزانة الحس المشترك لان ادراك الصور غير حفظها ومحل الخيال مؤخر البطن الاول
من الدماغ الثالث منها القوة الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
كصداقة زيد وعداوته وزعم الشيخ ان محلها مقدم البطن المؤخر من الدماغ وهو الاولى
لان محلها اخر البطن الاوسط يشهد به كلام الشيخ الرئيس الرابع منها الحافظة وهي قوة
تحفظ ما تدركه الوهم ومحل هذه القوة بزعم الشيخ مؤخر البطن الاخر وهو مبهوت انما قيل
محلها البطن الاخر اذ ليس في البطن الاخر قوة سوى هذه دل عليه كلام الشيخ الرئيس
الخامس منها القوة المتصرفة وهي القوة التي من شانها التحليل والتركيب بين الصور الماخوذة
من الخيال وبين المعاني الماخوذة من الحافظة اخرى كما تصور انسانا عديم الراس
وهو التحليل وكما تصور انسانا ذا راسين وهو التركيب وتسمى هذه القوة متفكرة ان
استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم والمراد من الاستعمال ان تصرف القوة
بواسطتها في المدركات ومحلها الدودة التي هي وسط الدماغ اعني مقدم البطن الاوسط
لتكون واسطة بين الصور والمعاني والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع
اختلال الفعل بخللها اي اذا عرض آفة بعضو من الاعضاء المذكورة اختل امر تلك القوة
المختصة به فالمدرك للجزئيات والحس هذه القوى والنفس انما تدرك الجزئيات بواسطة تلك
القوى وانطباع صور الجزئيات في هذه القوى لا في النفس لانا لو تصورنا مربعا له جناحان
كل منهما مربع ايضا فتصورت النفس لم يلزم انطباع شكل الجناحين ضرورة عدم انقسام النفس
موضوع قال واما المحركة اقول واما القوى المحركة فتنقسم الى محركة اختيارية
والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وهي التي اذا
حصل ملائم وتسمى القوة الشهوانية او بعث على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى
قوة محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبداء القريب للحركة

ومن فوق مسلمه في مبادي الفصلات واما النوع الموكله الطبيعية من المنسوبة في اجزاء الغذاء
اما بحفظ الشخص او بحفظ النوع والاول اي النوع المنسوب في الغذاء لبقاء الشخص قسمان
الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والقسم الثاني
النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشو وانما قلنا على تناسب
طبيعي احترازا عن الاورام وقولنا الى غاية النشو احترازا عن السمن بعد سن الوقوف
والثانية اي المنسوبة في الغذاء لبقاء النوع ايضا قسمان الاول المولدة وهي التي تفصل
جزءا من الغذاء بعد الهضم الرابع ليصير مادة لحفظ المثل والقسم الثاني المصورة وهي التي
تحمل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والخطط والتخطيط والتعديل والمقادير واعلم ان المصورة
ليست في المولود الا المصورة التي في رحم الام وتخدم هذه القوى الاربع اعني الغاذية والنامية
والمولدة والمصورة قوى اربع اخرى اولها الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه اعني ما
يصلح ان يصير جزءا من المغتذي وثانيها الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون
جزءا من المغتذي بالفعل وللهضم اربع مراتب المرتبة الاولى عند المضغ وذلك
بسبب الخطوط المخصوصة في اصلاح الفم [illegible] المرتبة الثانية في المعدة
وهو ان يصير الغذاء كالكشك الثخين ويسمى كيلوسا والمرتبة الثالثة في الكبد وهو
ان يصير الكيلوس اخلاطا من الدم والصفراء والسوداء والبلغم المرتبة الرابعة في الاعضاء
وهو ان يصير الغذاء بالمزاج مشابها للعضو المغتذي [illegible] لكن ذكر الشيخ الرئيس
وذكر في القانون ان للغذاء اربع هضوم الاول في المعدة وابتداؤه عند المضغ بسبب
ان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا انهضم الغذاء في المعدة صار بواسطة المشروب
مائعا كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين ثم انه بعد ذلك ينجذب لطيفه الى الكبد من طريق العروق
المسماة ماساريقا وينطبخ في الكبد هضما اخر فيحدث الاخلاط الاربعة ثم ان الدم
يجري بعده في العروق منصبا فاذا ورد وتوزع على الاعضاء فيلتصق بكل عضو عضو منهم

منهم واعلم ان الهضم عند المضغ والذي في المعدة ليس كل منهما هضما برأسه وانما هو
الهضم بان الهضم في العروق وهذا اعتدل على ان المضغ لم يكن له درجة في علم الطب بل
لعله لم يطالع كتب الشيخ اصلا وثالثها الماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه
الهاضمة ورابعها الدافعة وهي التي تدفع عن البدن ما يفضل عن الغذاء ولم يصل الى الهضم
وكذلك تدفع الفضل [illegible] عضوا الى عضو اخر اي التي تدفع الفضل الى عضو اخر كذلك
المعدة لا تقبل التي تدفعها الدافعة من المعدة الى الامعاء وكما الصفراء التي تدفعها
الى المرارة والسوداء التي تدفعها الى الطحال قال الشارح اقول
البحث السابع النفس الانسانية التي تكون بالبدن ما سبق في البحث الخامس من هذا الفصل من النصوص
الدالة على ذلك ونحوها من الادلة اتفق الحكماء على هذا [illegible] النفس مجردة
وكلام [illegible] العدم [illegible] العدم و[illegible] العوارض
هذا الدليل [illegible] ثم الملائكة قالوا النفوس
المفارقة عن البدن [illegible] النفوس ان كانت عالمة بوجود الله
وبوجوده [illegible] اي تكمله [illegible] الموجودات [illegible]
و[illegible] عن العلائق [illegible] ذلك كانت [illegible] عن الكمالات [illegible]
والنفس الى [illegible] من [illegible] العقل والشرع وكانت [illegible] عن اللذات [illegible]
اي تكون [illegible] النفوس [illegible] سلك الموجودات
المقدسة من [illegible] والملائكة الكرام والى ذلك اشار في الكتاب الالهي بقوله
ان الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون فان الايمان
هو العلم بالله [illegible] الظلم [illegible] الكمالات [illegible] وان كانت النفس
جاهلة [illegible] الكمالات [illegible] العلوم [illegible]
الى [illegible] تلك المعارف [illegible] عن حصول تلك المعارف [illegible]

حصولها للبدن وعدمه وبسبب تعوده الى الدنيا والى الاكتساب لعالم والى ذلك اشار في الكتاب
الالهي حيث قال ويقولون بالقيامة ولا يكذبون بآيات ربنا ويكونون من المؤمنين وان
اكتسب النفس من البدن هيئات رديئة واخلاقا فاسدة مع كونها مؤمنين الا بالعمل عذبت
بسبب [illegible] الى تلك الهيئات مع [illegible] حصول تلك الهيئات فيها ويكون ذلك التعذيب مدة
وطول مدة العذاب وقصرها يكون بحسب رسوخ تلك الهيئات وزوالها فيها حتى تزول تلك
الهيئات فيزول الشقاوة وهذا اشار في الكتاب الالهي الى الشقاوة المخلدة والزائلة
بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان الشرك هو الاعتقاد
الباطل وما دون ذلك هو الهيئات الردية واعلم ان ما قالت [illegible] من السعادة
والسعادة الزائدة والزائلة وان لم يقم عليها برهان قاطع لكنه مؤيد بكثير من الايات
كما ذكرنا ومؤيد بما [illegible] فان رجوعهم الى العلم بالله [illegible] وهذا انسب [illegible]
البدنية كما قال بعضهم جعلنا الله من السعداء الابرار ونساله [illegible] الاخيار [illegible]

قال الكتاب الثاني اقول الكتاب الثاني في الالهيات اعني
المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره وفي هذا الكتاب ابواب اعلاه ان الكلام اما في ذاته
[illegible] او في افعاله [illegible] منها باب الباب الاول في ذاته وانما قدم الكلام
المتعلق بذاته على غيره لما انه المطلوب الطبيعي وفي هذا الباب فصول الفصل الاول
في العلم به وفي هذا الفصل مباحث المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل وانما
قدم هذا المبحث على غيره لكونه مقدمة في اثبات الواجب لذاته الذي هو مقصود في هذا
الفصل اما ابطال الدور فلان صريح العقل حاكم على تقدم وجود المؤثر على
وجود الاثر [illegible] العقل يحكم بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد اثره فلو اثر الشيء في وجود
الذي هو سابق عليه لزم تقدم الشيء بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود ويلزم من ذلك
تقدم وجود الشيء على نفسه مرتين وهو محال قال اما التسلسل اقول

اما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض
جملتين احدهما من معلول معين والجملة الاخرى من المعلول الذي قبله بالعلية فالجملة الثانية تكون
ناقصة من الجملة الاولى بواحد وفرضنا ان الجملتين متسلسلتان الى غير النهاية فان اسقطنا
الجملة الثانية بالجملة الاولى بواسطة التطبيق من الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة كل فرد
من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية الى غير النهاية يكون الناقص اعني الجملة الثانية مثل الزائد
اعني الجملة الاولى وهو محال وان لم تتساوى الجملة الثانية الجملة الاولى بان يوجد في الجملة
الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية شيء في مقابلته يلزم انقطاع الجملة الثانية والجملة الاولى
تزيد عليها بواحد والمزيد على المتناهي بالمتناهي متناه فتكون الجملة الاولى ايضا متناهية لان الزائد
على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرضناها غير متناهية هذا خلف قال الثاني مجموع الممكنات
اقول الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ابطال التسلسل هو انه لو تسلسلت
العلل الى غير النهاية فمجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها ضرورة احتياج المجموع
الى كل واحد من اجزائه فيكون المجموع ممكنا ومحتاجا الى سبب لما مر من ان علة الاحتياج
هو الامكان وذلك السبب لا يجوز ان يكون نفس المجموع [illegible] لاستحالة كون الشيء علة
لنفسه ولاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ولا يجوز ان يكون الداخل في المجموع لان العلة المستقلة للمجموع علة لكل
واحد من اجزائه والداخل في المجموع يستحيل ان يكون كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا
لعلله فلا يكون علة لكل واحد من الاجزاء وان [illegible] تلك الاجزاء نفسه وعلله فلا يكون
علة مستقلة للمجموع فذلك السبب خارج عن المجموع والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا
بل واجبا وهو المطلوب قال الحكم بوجوب ان المؤثر في المجموع مؤثر في الاحاد الى النهاية
[illegible] والاحاد [illegible] المجموع [illegible] على [illegible] جميع احاد الشيء [illegible] الشيء
داخلة والخارجة [illegible] اقول ان اريد بذلك ان المؤثر في كل الاحاد
من حيث هو كل [illegible] المجموع وان اريد به كل واحد [illegible] اجتماع [illegible] على [illegible]

وهو ح وايضا على ذلك التقدير يكون المؤثر داخلا ونحن قد ابطلناه وفي هذا الوجه
نظر من وجوه اما اولا فلا نسلم ان علة المجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده حتى
يمتنع كون المؤثر في المجموع هو الداخل فيه لجواز استغناء البعض او حصوله بمؤثره
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الخارج من جميع السلسلة خارج عن كل الممكنات حتى يكون واجبا
لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة من العلل والمعلولات لا الى غير النهاية من جملتها
جميع السلسلة فلا يلزم ما ذكرتم وان سلم فلا يلزم ابطال التسلسل بل اثبات الواجب
وانتم في بيان ابطال التسلسل لا في بيان اثباته فلا يلزم مطلوبكم الذي انتم متصدون لاثباته
والجواب عن الاول ان العلة المستقلة للمجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده اذ لو لم
يكن علة لجميع احاده فاما ان يكون بعض الاحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب
لانا لا نعني بالواجب الا موجودا مستغنيا من المؤثر او حاصلا لمؤثره فلا يكون العلة المستقلة
للمجموع علة مستقلة له لان العلة المستقلة للمجموع هو الذي لو حصل منفردا عن الغير لترتب
المجموع عليه وهذا ليس كذلك فلا يكون علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك هف وعن
الثاني بتغير المدعى وعن الثالث بان اثبات الواجب يستلزم انتهاء التسلسل اليه
اذ لو كان بعده علة اخرى لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال التسلسل وهو المدعى
قال الثاني في البرهان **اقول** البحث الثاني في البرهان على وجود
واجب الوجود ويدل على وجوده وجهان احدهما الاستدلال بحدوث الذوات
او الصفات وثانيهما الاستدلال بامكانها اما الوجه الاول فهو انه لا شك في وجود حادث
وكل حادث ممكن والا فان كان واجبا لم يكن معدوما تارة لاستحالة عدم الواجب
وان كان ممتنعا لم يكن موجودا تارة اخرى لاستحالة وجود الممتنع وكل ممكن فله
سبب لما مر من ان علة الاحتياج الى السبب هو الامكان وذلك السبب لا بد
وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا لكان ممكنا غير منته الى الواجب فيلزم الدور

ان كان علة او علة شئ من علله مثلا من معلولاته والا يلزم التسلسل وذلك باطل لاستحالة الدور
والتسلسل الوجه الثاني في انه لا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا فهو المطلوب
وان كان ممكنا كان له سبب لما مر وذلك السبب اما واجب ابتداء او بواسطة والا
يلزم الدور او التسلسل بعين التقرير الذي مر في الوجه الاول وكلاهما باطلان ولقائل
هذان الوجهان بان يقال ما ذكرتم وان دل على وجوده لكن عندنا ما ينقضه وتقريره
ان يقال لو كان موجودا واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما مر في هذا الكتاب من الادلة
الدالة على ذلك فيكون وجوده عارضا لذاته فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون ممكنا لان له
سببا فاما ملاقيا اعني ذاته او مباينا اعني غيره فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ان
كان السبب ملاقيا او يلزم امكان ذاته ان كان السبب مباينا وكلاهما باطل الجواب
انا قد بينا ان ذاته من حيث هي يوجب وجوده بلا اعتبار وجود ولا اعتبار عدم فلا يلزم
تقدم ذاته بوجوده على وجوده ولا امكان ذاته وفيه نظر
البحث الثالث معرفة ذاته تعالى مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة كنه
ذاته تعالى لانه غير متصور بالحد لعدم التركيب ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب ذاته تعالى
غير قابل للتحديد لما سئل موسى عليه السلام عن ذاته تعالى كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون
قال فرعون وما رب العالمين اي ما ماهيته اجاب موسى بذكر خواصه وصفاته كما
قال الله تعالى حكاية عن موسى في جواب فرعون قال رب السموات والارض وما بينهما
ان كنتم موقنين قال فرعون لمن حوله الا تستمعون اي ما تستمعون قوله فانا نسال
عن حقيقته وهو يجيب بما هو غير مطابق اذ المقول في جواب ما هو هو الحد ثم اخذ موسى
بذكر صفة اخرى كما قال الله تعالى حكاية عنه قال ربكم ورب اباءكم الاولين فلما راى
فرعون مرة اخرى ان جوابه غير مطابق قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فنسب
الى الجنون فذكر موسى صفات ابين مما ذكره في الجواب السابق كما قال الله تعالى حكاية

على موسى في جوابه قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون اي هذا انتم بغيره ولا يمكن تحديده
ان كنتم تعقلون ان البسائط لا يمكن تحديدها والرسم وان كان ممكنا لا يفيد معرفة الحقيقة
كما هو مقرر في موضعه فلا يمكن معرفة حقيقته وخالف الحكماء المتكلمون في ذلك ومنعوا حصر
طرق معرفة حقيقته فيما ذكر لجواز معرفة ذاته بالالهام او بخلق العلم الضروري او بالرياضة
وتصفية الباطن والمتكلمون الزموا الحكماء بان حقيقته هو الوجود المجرد عن الماهية عندهم
والوجود معلوم الحقيقة فيكون الواجب معلوم الحقيقة وهذا الالزام غير وارد لانا لا نسلم
ان وجوده الخاص معلوم بل الوجود من حيث هو وجود **قال** الفصل الثاني **اقول**
الفصل الثاني في التنزيهات والمراد بها سلب ما يستحيل على الله تعالى من الصفات السلبية مطلقا
وهي ليست بمتناهية الا انه يحسب كل موجود غيره صفة سلبية وهو كونه ليس ذلك الموجود
وفي هذا الفصل مباحث الاول ان حقيقة الله تعالى لا تماثل غيرها من الحقائق اذ لو ماثلت غيرها
والاشتراك في انها متميزة عما عداها بتميز فلو وجب لذلك المميز الذي به يمتاز حقيقته عن غيرها ان
كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقته تعالى مماثلة لسائر الحقائق واختصاصها بما يختص بها
دون غيرها وان كان الموجب غير ذاته فان كان ذلك الموجب امرا لازما لذاته اي صفة
له عاد الكلام الى ذلك الموجب الملاقي بان الموجب له ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح
وان كان غيره فينتقل الكلام اليه مرة اخرى ولزم التسلسل وان كان ذلك الموجب امرا
مباينا غير ذاته كان الموجب محتاجا في هويته وامتيازه الى سبب منفصل وكان ذاته
ممكنا والنوع الحكم ممنوع اذ لا نفس تلك الصفة المميزة لذاته تعالى عن سائر الحقائق
اقتضت الاختصاص بذاته تعالى لا ذاته تعالى حتى يلزم الدور او التسلسل والاقرع حتى يلزم
امكان ذاته تعالى كالفصل فانه لذاته يختص بحصة النوع من الجنس مع تساوي سائر
الحصص في الماهية وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول معين لا لامر يقول الخصم تنقض
لا يجوز ذلك لان تلك الصفة معلولة لذاته تعالى فيكون متاخرة عن تعيين العلة فلا يكون

مخصصة لبعض العلل لاستحالة ان يكون المتاخر عن الشيء مخصصا لذلك الشيء كالجنس
فانه لما كان متاخرا في الوجود عن الفصل لا يقتضي بعض الفصل وكالمعلول فانه لما
كان متاخرا في الوجود عن العلة لا يقتضي بعضها ولو جاز ذلك اي لو جاز ان توجب
ذاته صفة تقتضي تلك الصفة الاختصاص مع كونه مساويا لسائر الذوات يلزم
ان ينافي لوازم الاشياء لاختصاص بعض الذوات بصفة مع حصولها في الواقع
لكن اللازم مع هكذا الملزوم **قال** وقال قدماء المتكلمين **اقول** قال قدماء
المتكلمين ذاته تعالى مساوي سائر الذوات في كونه ذاتا بالدليلين الاول ان المعلم
هو ما يصح ان تعلم ونحكم عنه وهذا النفي مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته تعالى مساويا
لسائر الذوات الثاني ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود بين الموجودات تدل
على اشتراك الذات بين الذوات لا بأس باعادتها فنقول الذات مشترك لوجوه الاول
انا نجزم بذات الشيء على معنى ان له ذاتا ونتردد في كونه جوهرا وعرضا فلو لم تكن الذات
مشتركا بينهما لوجب ان يلزم من التردد في كونه جوهرا وعرضا التردد في كون الذات ذاتا
والتالي باطل فكذا المقدم الثاني انا نقسم الذات الى الواجب والممكن ومورد التقسيم
يجب ان يكون مشتركا الثالث ان مفهوم مقابل الذات هي العدم المطلق الذي لا تعلق ولا يحكم
عنه واحد فلو لم يتحد مفهوم الذات يبطل الحكم العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون له ذات
او لا فاعلم بعد الدليلين ان ذاته تعالى يساوي سائر الذوات في الذاتية ويخالف سائر
الذوات بصفات اربع احدها وجوب الوجود وثانيها الحياة التامة وثالثها العلم التام ورابعها
القدرة التامة واما عند ابي هاشم فيخالف سائر الذوات بحالة خامسة وهي التي
علة للاحوال الاربع اعني الوجودية والحيية والعالمية والقادرية وتلك الحالة هي الالهية
فلنا ان نجيب عن الدليلين فلعل مفهوم الذات عما يصح ان يعلم ويخبر عنه الذي ابتم
اشتراك الذوات فيه يكون امرا عارضا لما صدق عليه من الذوات والاشتراك

في العوارض لا يستلزم الاشتراك في المعروضات كالماهيات المتخالفة واتصافها بجسم

مستند الى الوجوه الدالة على اشتراك الوجود وقال الحكماء انه تعالى وجوده

المشارك لوجود باقي مفهوم الوجود وتميز عن وجود ما عداه بتجرده عن الماهية وعدم

العروض لغيره اي لا ماهية وقد سبق القول فيه في مباحث الوجود فلا حاجة الى الاعادة

قال الثاني في تنزيهه **أقول** البحث الثاني في تنزيهه عن الجهة تعالى

وعن الجهة عند جمهور العقلاء انه ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة

اما انه ليس بجسم فظاهر لما علمت من ان كل جسم مركب محدث وهذا لم يذكر عليه دليلا

واما انه ليس في جهة فلوجهين الاول انه لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون منقسما

فيكون الواجب جسما اذ لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم وكل جسم مركب اما من

الهيولى والصورة ومن جواهر فردة ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا

ومحدثا هف او لا يكون منقسما فيكون جوهرا فردا لا نعني به سوى المتحيز

الغير المنقسم وهو ممنوع بالاتفاق واما عند نفاة الجزء فظاهر واما عند المتكلمين فلانه يلزم

ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثاني انه لو كان في حيز وجهة لكان

مساويا لغيره لما سبق في مباحث الابعاد فيفتقر بحدوثه الى المخصص

قال وعورض **أقول** احتج الطائفة الاولى القائلون بالجسمية والتحيز بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول

بكونه في جهة وحيز على مطلوبهم بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول

ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما ساريا

في الاخر كالجسم والعرض القائم به الساري فيه او يكون مباينا عنه الاخر في الجهة

كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا

في العالم حتى يكون ساريا في العالم فيكون مباينا في الجهة فيكون الواجب في جهة وهو

المطلوب الثاني ان الجسم يشاركه الجوهر في الوجود واتصافه بها ليس الا لكونه قائما

بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم في القيام بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اتصافه

بالحيز والجهة فيكون الواجب في جهة وحيز لوجود المقتضي فيهما وهو المطلوب واما النقل

فالآيات المشعرة بالجهة كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وبكونه في جهة وحيز كقوله تعالى الرحمن

على العرش استوى وغير ذلك من الآيات الدالة على ذلك واجيب عن الدليل الاول

من الدليلين العقليين بمنع الحصر اي لا نم ان كل موجودين فرضا يجب فيهما ما ذكرتم كيف

ولم يقع النزاع الا فيه وشهادة البديهة على ذلك ايضا ممنوعة لاختلاف العقلاء في ذلك

فلو كان كونه تعالى في جهة وحيز بديهيا لما اختلف العقلاء فيه لعدم كون الاختلاف في البديهيات

واجيب عن الدليل الثاني منهما انا لا نم ان الجسم انما يقتضي الحيز والجهة لقيامه بذاته بل الجسم

يقتضيهما لخصوصيته المخصوصة وهي غير مشتركة فلا يلزم ما ذكرتم واجيب عن الآيات

المذكورة بانها وان دلت على الجهة والحيز والجهة لكنها لا تعارض القواطع العقلية

التي لا تقبل التأويل كما عرفت في صدر الكتاب من ان الادلة السمعية لا تعارض العقلية

لانها الاصل فاما ان يفوض علم تلك الآيات الى الله تعالى كما هو مذهب السلف فانهم

يجوزون الوقف على الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وهو احسن واولى او يأول

كما ذكر في المطولات من ان المراد باليد القدرة وبالاستواء الاستيلاء **قال**

الثالث **أقول** البحث الثالث في نفي اتحاده تعالى بغيره وفي حلوله في غيره اما الاول

اي نفي الاتحاد فلانه تعالى لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان

لم يبقيا موجودين لم يتحدا ايضا لانه انعدم كل منهما ووجد ثالث وهو ظاهر وان عدم

احدهما وبقي الاخر فكذلك اذ لا يتحد المعدوم بالموجود وهو ظاهر لان المراد بقوله المتحدان

بعد الاتحاد ان بقيا موجودين اولا فهو اي بقيا موجودين ام لا فيهما ذكر فقوله

فهما اثنان لا واحد وقلت الاتم ذكروا انما يلزم ان لو كان تشخص كل منهما باقيا

وهو ممنوع او ان تشخص كل منهما باق لم لا يجوز ان يتشخصا بتشخص واحد والا لزم من

ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن ماهية
كل منهما ماهية وهذا السؤال من جانح قوية والذي استبعد الله تعالى طلق
وقد صح مثل الكاتبي وامثاله في بعض تصانيفه وأما الثاني أي نفي الحلول
فلأن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع
قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى لا يعقل في الواجب وحكي القول بالاتحاد
والحلول عن النصارى فإنهم ذهبوا إلى الحلول لله تعالى في المسيح عيسى واتحاده به
وعن بعض المتصوفة القائلين بحلوله في العارفين الواصلين والاتحاد
بهم فإن أرادوا بالحلول أو الاتحاد ما ذكرنا فظاهر فساده وإن أرادوا غير ذلك فلا بد
من إفادة تصور معناه أولا ليمكن التصديق بذلك إثباتا أو نفيا **قال** الرابع
في نفي قيام الحوادث **أقول** البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذات الله تعالى
واعلم أن صفات الله تعالى منقسمة إلى إضافات لا وجود لها في الأعيان كتعلق
علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات وتعلق إرادته بالمرادات
وهي متغيرة متبدلة لا محيص عنه وإلى أمور حقيقية كنفس العلم والقدرة والإرادة فإنها
صفات حقيقية لكن يلزمها إضافة كما عرفت وبهذا ذكره المصنف **يظهر** أن تعلق علمه
وقدرته وإرادته لكونه نسبة بينه وبين غيره ليس من صفاته بل إضافات لازمة
لصفاته الحقيقية **والأولى** أن حال صفات الله تعالى إما إضافات محضة كالأول
والآخر وإما حقيقية عارية عن الإضافة كالحياة والسمع وإما حقيقية يلزمها إضافة
كالعلم والقدرة والإرادة والتغير في الصفات الإضافية وفي الإضافات
اللازمة للصفات الحقيقية جائز وأما الصفات الحقيقية سواء كانت ذات
إضافة أم لا فهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية **لنا** على عدم جواز
التغير فيها وجوه أربعة **الأول** أن تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال ذاته

تعالى لكونه موضوعا للتغير وانفعال ذاته محال ضرورة وفيه **نظر** إذ إن أراد
بالانفعال تبدل صفاته الحقيقية فلزوم استحالته أول النزاع لم نسلم الاستحالة وإن أراد
غيره فلا بد من إفادة تصوره لننظر فيه الثاني أن صفاته الحقيقية متى تغير اتصافه
تعالى به موصوفة كمال وما كان لا يتناهى اتصافه بصفة النقيض بصفاته الحقيقية صفات
كمال فلو خلا ذاته عن تلك الصفات كان ذاته ناقصا وهو محال وفيه **نظر** إذ
إنما يلزم نقصان ذاته أن لو لم يتصف بصفة كمالية أخرى بدلها وهو ممنوع **قال**
الثالث **أقول** الوجه الثالث أنه لو جاز أن تتبدل صفاته الحقيقية لصح اتصافه
بحادث ضرورة ولو صح اتصافه بحادث لصح اتصافه بذلك الحادث أزلا لأنه لو قبل ذاته
صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته أو مستندا إلى قابلية لازمة لذاته إذ
لو كان من العوارض التي لا تنتهي إلى قابلية لازمة افتقر إلى قابلية أخرى
وينقل الكلام إلى قابلية تلك القابلية ويلزم التسلسل والقول به باطل ودفعا للتسلسل
نعلم بأن تلك القابلية تكون إما لازمة لذاته أو مستندة إلى قابلية لازمة فلا تنفك
تلك القابلية عن ذاته ومعنى الاتصاف بتلك الصفة يكون أزلية وصحة الاتصاف
أعني القابلية متوقفة على صحة وجود الصفة لتوقف النسبة على المنسوب إليه لكون
القابلية نسبة بين القابل والمقبول والنسبة إنما تتحقق بعد وجود المنتسبين فيصح
وجود الحادث أزلا وهو ممتنع ونتيجة هذا الدليل أن كل أزلي لا يتصف بالحوادث
وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون أزليا
فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن أزليا وهو محال **واعلم** أنه لا حاجة إلى
هذا العكس بل لما علمنا أن كل أزلي لا يتصف بالحوادث فنجعله كبرى لقولنا الله تعالى
أزلي ينتج الله تعالى لا يتصف بالحوادث وهو المطلوب **قال** الرابع **أقول** هذا هو الوجه
الرابع من الوجوه الدالة على أن الله تعالى لا يجوز أن يتصف بالحوادث وذلك لأن

لم يكن أزليا لكنه أزلي فلا يتصف بالحوادث

المقتضي لتلك الصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته كان مقتضيا لها في وقت
دون آخر واذا كان كذلك لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر من غير مرجح وانه محال
وان كان وصفا آخر ومهما ننقل الكلام الى مقتضي ذلك الوصف ولزم التسلسل
وان كان المقتضي لذلك الوصف شيئا غير ذلك اعني غير ذاته وغير صفاته كان الواجب
مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال فلا يكون
اتصافه بالحوادث وهو المطلوب ولقائل ان يقول انه لا يستقل من هذه شروع
فلا يكون ان يكون المقتضي لتلك الصفة امرا منفصلا لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته
صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الصفة الاخرى او يكون كل
واحدة من تلك الصفات مختصة بوقت وحال دون صفة اخرى لتعلق ارادته
بتلك الصفة في ذلك الوقت والحال ويكون منع الصفة خلفا وبدلا للصفة الزائلة
فيكون المحال محذورا اي يكون ذاته دائما مقتضيا لصفة كما له من غير افتقار الى
سبب منفصل وقوله وامكان الاتصاف بها الى آخره اشارة الى جواب
سؤال يقدر وتقرير السؤال ان يقال لما كانت الصفة الحادثة فلا يصح اتصاف
الذات بها اتصافا ازليا وان لم فالعدم مثله والجواب ان امكان
اتصاف صفة الذات بتلك الصفة لا يتوقف على امكانها وامكانها مشروط بانتفاء
الصفة التي قبلها او بوقت معين وحال معين لم يكن الاتصاف بل امكان الصفة
فلا يصح اتصافه قبل ذلك الوقت فضلا عن الازل فلا يلزم ما ذكرتم **قال**
اقول اجمع العالمون على جواز اتصاف ذاته بما هو ادب على مطلوبهم بوجهين الاول
انه في الازل لم يكن فاعلا لوجود العالم لان العالم حادث لما مر فلا يكون موجودا
ازلا واذا لم يكن موجودا لم يكن ذاته فاعلا له لان وجود الفاعل بالصفة الفاعلية
بدون الفعل محال ثم صار فاعلا له في الاول فاعلا له فالفاعلية صفة حادثة فيكون انه

ذاته مقتضيا بالصفة الحادثة وهو المطلوب الثاني ان صفاته الحقيقية تصح قيامها
بذاته وقيامها وتلك الصحة ليست لا لكون تلك الصفات صفات حقيقية ومعاني خارج العقل
بالذات المتصفة بها وليس للقدم في تلك الصحة تأثير لان صحة الاتصاف امر وجودي
لانه نقيض اللاصحة العدمية والقدم لكونه عبارة عن نفي الاولية امر عدمي والامور
العدمية لا تصلح ان تكون جزءا من المقتضي للامور الوجودية فالصفات الحادثة
مشاركة للصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فتكون مشاركة لها في المقتضي لصحة
الاتصاف لذاته بها فيصح قيامها بذاته وهو المطلوب واجيب عن الوجه الاول بان
التغير انما وقع في الاضافة والتعلق لا في نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة
وتعلق عرض للقدرة ان لم يكن عارضا لها وعن الوجه الثاني بان الكلام لتلك
الصفات القديمة بخصائصها المخصوصة بها وهي ليست مشتركة بينها وبين الصفات
الحادثة ولعل القدم وان كان امرا عدميا شرطا في صحة القيام بذاته او الحدوث مانع
عن القيام فلا يلزم ما ذكرتم **قال** الخامس **اقول** البحث الخامس في نفي اللذة والالم
الحسية عنه تعالى اجمع العقلاء على انه تعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم
والروائح … باللذات الحسية فان جميع الامور المذكورة تابعة للمزاج والمزاج
… وانما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء وما لو … لكونها
… والاشكال ان كان له اعظم الكمالات … **قال**
الفصل الثالث **اقول** الفصل الثالث التوحيد اجمع الحكماء على ان الواجب
واحد بان وجوب الوجود ليس ذاته لانه لو اراد لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات
ويلزم من امكان الوجوب امكان الواجب … الوجوب غيره
… الواجب عن ذلك … بالنقض … ان
… ويلزم تركب الواجب من الوجوب والتعين وانه محال **واعلم**

ان هذا الدليل مما اخترعه المصنف فان دليل الحكماء على التوحيد ليس كذلك بل هو مبني
على ذلك هو ان علة تعين واجب الوجود ان كان ماهيته فلا واجب سواه
وان كان غيره كان الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وانه محال وهذا اخصر واولى
مما ذكره المصنف لان الاستدلال بالتعين الى الوجوب للتركيب في نفس الماهية والحق
المتكلمين على توحيد الواجب بحسب الاولى انا لو فرضنا الهين لاستوت
الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان
صفة القادرية لما كانت في كل واحد منهما من لوازم الذات وكانت نسبة
تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية فيكون كل واحد منهما قادرا على الموجودات
في جميع الممكنات فح وجب ان الموجودين من الممكنات اما ان اوجدهما منهما
فلا يخ من ان يكون المؤثر فيه احدهما دون الآخر او كل واحد منهما والاول باطل
لان ذلك الممكن لما استوت نسبته اليهما فوقوعه باحدهما دون الآخر باطل لاستحالة
الترجيح من غير مرجح والثاني ايضا باطل لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد والعلم
ان منع الجمهور على امتناع الحكمين قادرين على جميع الممكنات الا على امتناع
الحكمين مطلقا الاسبق هو انا فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان
امكن للآخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك فح اما ان يحصل مرادهما فيلزم اجتماع
النقيضين او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين وكلاهما مح
وان حصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الآخر الذي لم يحصل مراده وهو ايضا باطل
وان لم يمكن للآخر ارادة سكونه فيكون المانع من ارادة السكون ارادة الآخر
فيلزم عجزه اذ القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك كما عرف والعاجز
لا يكون الها فان قلت هو ان شاء واحدا الا ان يكون ارادة احدهما
مانعة من ارادة الآخر قلت ان كلا منهما هو الاصلح والاصلح لا يكون الا
واحدا

واحد قلت كون الفعل اصلح من نقيضه مبني على القول بحسن الفعل وقبحه العقليين وهو باطل
ما ثبت وهذا الجواب سمح بتسليم المقدمات تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي الهين
قادرين فلا يمنع حالة واحدة ولا يدل على نفي الهين مطلقا بخلاف دليل الحكماء فانه عام
مختص بها ويجوز التمسك في التوحيد بالدليل السمعي لقوله تعالى فاعلم انه لا اله
الا هو وكون ما يدل على وحدانيته لان صحة بعثة الاول ليست موقوفة على التوحيد
لانها متوقفة على صدق الرسول وصدق الرسول متوقف على دلالة المعجزة على
صدقه لا على التوحيد فلا يفضي الى الدور **قال** الباب الثاني **اقول** الباب
الثاني في صفات الله تعالى اعني الصفات الثبوتية وفي هذا الباب فصلان لان الصفات
اما ان يتوقف عليها افعاله اولا وهذان قسمان فاورد لكل من القسمين فصلا
الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفي هذا الفصل مباحث
البحث الاول في انه قادر اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر وفاعل بالاختيار وعلى
انه ان شاء فعل وان شاء ترك بحسب الدواعي المختلفة لانه لو كان موجبا بالذات
فان لم يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث يلزم قدم العالم لانه ح اما ان لا يتوقف
على شرط اصلا وهو ظاهر والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة او يتوقف على
شرط قديم وهو ايضا كذلك اذ يلزم من قدمه قدم الشرط وقدم الشرط قدم الاثر لكن قدم
العالم مح لما بيناه وان توقف تاثيره في العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف
على وجود ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه فان توقف على وجوده كان
الكلام في حدوث الشرط كالكلام في حدوث العالم فيلزم ان يكون حدوثه لوجود
شرط آخر حادث وهكذا القول في حدوث شرط الشرط فيلزم اجتماع حوادث
متسلسلة لا نهاية لها لاحتياج كل شرط الى شرط آخر مقارن له الى غير النهاية وهو
مح وان توقف على ارتفاعه فوجود ذلك الشرط ايضا يكون موقوفا على عدم حادث

آخر قبله فكذا القول لما غير النهاية فيلزم القول بحوادث متعاقبة لا اول لها وهو محال ايضا
لان جملة ما حدث من الحوادث الى زمان الطوفان اذا انطبق بما مضى من الحوادث الى
يومنا هذا فان لم يكن في المجموع الثاني حادث لا يكون بازائه من المجموع الاول شيء من الحوادث
تساوى الزائد الناقص ضرورة وهو محال وان كان في المجموع الثاني حادث ليس بازائه
في المجموع الاول حادث انقطع المجموع الاول ضرورة والمجموع الثاني انما زاد على المجموع
الاول بقدر متناه وهو الحوادث التي وجدت من زمان الطوفان الى يومنا هذا
فيكون المجموع الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد
فرض غير متناه هف **قال** [illegible] تخلفه عنه اصلا قيل على هذا الدليل لانم
ان المؤثر في العالم لو كان موجبا ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم
وانما يلزم ذلك ان لو امكن وجود العالم ازلا لم يتخلف عنه لامتناع وجوده ازلا لا يمتنع
وحينئذ يلزم معه وجود الاثر لا يعتبر فيه وجود المؤثر فكذا يعتبر فيه امكان الاثر فلذلك
تخلف العالم عنه ازلا علمت ان الحوادث عنه انكم انما ابطلتم وجود العالم في الازل
بانه لا يجوز ان يكون متحركا ازلا اذ لو كان ساكنا يجوز ان يوجد ازلا او وجد العالم
ساكنا في الازل من الموجب لكن ممتنعا ولعل هذا المجيب نسي ما ذكرنا في ابطال
كون العالم ساكنا ازلا سلمنا كون العالم محالا في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم
وجوده على ما وجد بقدر يوم ثم يتخلف ذلك زمانا فكان يجب الموجد قبل ان يوجد
لان العلة تامة والمانع وهو الازلية منتفية والتخلف ظاهر الفساد قيل عليه سلمنا
بطلان القسمين الاولين اعني قدم العالم واجتماع الحوادث الغير المتناهية
الوجود لكن لانم استحالة القسم الثالث اعني القول بحوادث لا الى اول لان البرهان
المذكور موقوف على وجود احاد الكلتين ~~غير [illegible] الزيادة~~
اذ الزيادة والنقصان انما هو وصف للموجود لا للمعدوم لكن احاد الكلتين غير

غير موجودين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان وتوقف هذا الكلام بالزمان فان
اجزاءه غير مجتمعة في الوجود معا مع اتصافه بهما اذ يصح ان يقال زمان الدورة
التامة لزحل زائد على زمان الدورة التامة للمشترى فزمان الدورة التامة للقمر
ناقص عن زمان الدورة التامة للشمس قيل عليه سلمنا ان مؤثر العالم قادر لكن
لانم انه واجب لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا [illegible] اوجد العالم
على سبيل الاختيار واوجده الواجب على سبيل الايجاب فعلينا [illegible] عنه
ما ذكرتم من الوسط باطل اذح يكون ما سوى الواحد الواجب وكل ما سوى الواحد
الواجب ممكن لما مر في برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى مؤثر لما قلنا وكل
مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فبقي انما ان يكون ذلك التاثير اما حال الحدوث او حال العدم
وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر اعني ذلك الوسط وهو ظاهر واذا كان الوسط
حادثا لم يكن معلولا للموجب لان معلول الموجب قديم لما مر فحينئذ العدم فيكون
معلولا للقادر فيكون الواجب قادرا وهو المط وفيه نظر

احتج المخالف

احتج المخالف للقول بكونه قادرا بوجوه اربعة الوجه الاول
ان المؤثر في العالم ان استجمع جميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته ايجابا كان او
سلبا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر لجاز تركه عند حصول تلك الشرائط ولا شك
انه يكون منه الفعل ايضا وكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وانه محال وان
لم يستجمع جميع الشرائط امتنع منه الفعل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط
واحتمل عدم [illegible] للمؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية لا يجوز ان يكون مصدرا
للفعل تارة وللترك اخرى وعلى تقدير لو كان كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح فلما لانم
استحالة ذلك من القادر فان القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه المساويين

على الآخر المرجح كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين بالنسبة اليه من كل الوجوه
بلا مرجح والهارب من السبع يختار احد الطريقين المتساويين بالنسبة اليه
بلا مرجح وقوله ليس كذلك الى قوله بديهيا اشارة الى الجواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان
يقال لو جاز الترجيح من غير مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لكن ذلك باطل بما
امتنع لذلك والجواب عنه ان يقال ليس الترجيح الصادر من القادر بلا مرجح كحدوث
حادث بلا سبب اصلا لاختلاف صدور الترجيح عن القادر احد المتساويين على الآخر
لا لمرجح فان بديهة العقل لا تجزم بامتناع ذلك كما قد عرفنا وهو غير الحق في ذلك
ان ارادة القادر مرجحة فليس ذلك ترجيحا بلا مرجح وبيانه ان المؤثر اذا استجمع شرائط
المؤثرية حتى لا امتناع عنه الفعل وجب الفعل موقوف على تعلق الارادة حتى لا يلزم
الترجيح بلا مرجح والتوجيه في ذلك ان يقال ان اريد باستجماع الشرائط ان يكون
المؤثر القادر بحيث يكون فاعلا للداعي اعني الداعية التي ترجح احد مقدوريه على الآخر
بحيث انه يجب عنه الفعل فهذا لا ينافي كونه قادرا بالمعنى المذكور فان امكان الفعل
والترك منه حاصل باعتبار القدرة ووجوب احدهما مانع بسبب الارادة فلا منافاة
وان لم يكن الارادة ما في معه فيختار انه يجوز منه الفعل تارة والترك اخرى
لا لكون ترجيحا بلا مرجح اذ المرجح لو وجد احدهما الارادة المتعلقة به قال
الثالث اقول الوجه الثامن الوجه الذي تمسك به المخالف القائل بكونه تعالى
قادرا هو ان المؤثر لو كان قادرا لوجب ان لا يثبت مقدوره لان مقدور القادر لا بد
وان يتميز عن غيره لان ارادة القادر على شيء بعينه دون غيره من القادر موقوف على
تميز المقدور في نفسه عن غيره لان المقصود لما لم يتميز عن غيره يستحيل
اختصاصه بتلك النسبة دون غيره وتميز المقدور موقوف على ثبوته لان كل متميز
ثابت فان تعلق قدرة القادر بالمقدور موقوف على ثبوت المقدور في نفسه فلو كان

ثبوت المقدور لاجل تعلق القدرة به يلزم الدور ولو نقض اولا هذا الدليل بالايجاب اي وجه
ما ذكرتم يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا لان الفعل منه يتوقف على تميز الفعل في نفسه لكونه
نسبة من الفعل والموجب متوقف على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه له يلزم الدور
وح يلزم ان لا يوثر شيء في شيء اصلا ثم اجيب عنه ثانيا بمنع ان التميز يتعلق العلم القادر اي الخارج
اي سلمنا عدم تمشي الدليل في الايجاب لكن لا نسلم الكبرى ومن ان تميز المقدور يتوقف على ثبوته في
الخارج بل يتوقف على ثبوته في علم القادر وح لا يلزم الدور قال الثالث الخ
اقول الوجه الثالث هو ان مقدور القادر لا يخلو عن وجود او عدم واي ما حصل له الوجود
حال حصول الوجود واجب والمقابل اي لا حاصل العدم حال حصول العدم له ممتنع والوجوب
والامتناع ينافيان القدرة فانتفت تمكن القادر في الحالين اجيب بان الحكم والاقتدار
على المقدوم في الحال ليس بالنسبة الى وجوده في الحال حتى يمتنع بل الحكمة حاصلة في الحال من ايجاده
في الاستقبال وليس ذلك ممتنعا وان اردنا ان تكتبوا هذا الجواب على التوجيه قلنا انا
نختار ان المقدور معدوم قوله والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بكونه ممتنعا
امتناعه في الحال فمسلم لكن لا ينافي ذلك تمكن القادر من الايجاد في الاستقبال وان
اردتم امتناعه في الاستقبال فممنوع او نقول في هذا الجواب عن هذا الوجه الحكمة حاصلة
في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود وعدم وتوجيهه
ان يقال نختار ان المقدور معدوم قوله والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم
بكونه ممتنعا ان ذاته من حيث هي من غير التفات الى ما هو عليه ممتنع فممنوع وان اردتم
به ان ذاته مع قيد العدم ممتنع فمسلم ولكن ذلك لا ينافي امكان ذاته في نفسه وكونه مقدورا
عليه والتحقيق فيه ان القادر له ان يوجد ذات المقدور لا ان يوجده مع قيد العدم حتى يكون
محالا قال الرابع الخ اقول الوجه الرابع هو انكم فسرتم القادر بانه
الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وذلك انما يتحقق ان لو كان الترك فعلا مقدورا وليس

كذلك لان الترك نفي بحت فلا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا اثر اثرا عدميا
وعدم مستمر لان قولنا ما اوجده معناه انه بقي على العدم الاصلي اذا كان العدم الاصلي
ما كان لم يكن متجددا لان تحصيل الحاصل محال واذا كان نفيا محضا لا يكون فعلا واجيب
بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل اي يكف عنه الا ان يفعل
الترك الذي هو امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم قال وصح لا تقول ارادة اخرى اقول
هذا فرع على كونه تعالى قادرا فنقول الله تعالى قادر على جميع الممكنات اذ الموجب للقدرة
هو ذاته ونسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء اذ لو لم تكن على السواء لكان لذاته
اختصاص ببعض المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص والمصحح
للمقدورية هو الامكان اذ الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية والامكان مشترك
بين جميع الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على جميعها وهو المطلوب وفيه نظر اذ لا يلزم من ان
ذاته الى جميع الممكنات على السواء لم لا يجوز ان يصح انه تعلق قدرته ببعض الممكنات
دون بعض سلمناه لكن لا نسلم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج الى مصحح سلمناه لكن لم
لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية مغايرا بالحقيقة لامكان ماهية اخرى فح لا يكون جميع
الممكنات مشتركة في مصحح المقدورية وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد فلا يصدر عنه
الا الواحد فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق القول فيه في بحث العلل والمعلول
وقالت المنجمون مدبر هذا العالم الذي تحت فلك القمر والمؤثر في الحوادث هي الافلاك
والكواكب في اوضاعها لانا نشاهد من ان تغيرات الاحوال مربوطة بتغيرات احوال
الكواكب كحال الطلوع والنهار والفصول في عرضها وحسبانها ذكرتم من ترتب تغيرات
الاحوال على تغيرات احوال الكواكب هو الدوران والدوران لا يفيد القطع بعلية
المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران في الصور كثيرة فان احدهما دائر على الاخر
مع انه ليس احدهما علة للاخر وتخلفها عنه ايضا في جزء العلة وشرط العلة ولازم العلة فان

فان المعلول قد يترتب على جزء العلة وشرطها ولازمها وجودا وعدما مع انا نقطع بان جزء
العلة وشرطها ولازمها ليس بعلة للمعلول وفيه نظر فان من شرط دلالة الدوران على
العلية ان لا يقطع بعدم العلية فيها وبالتخلف وما ذكر من صور النقوض فان جميعها مما يقطع
بعدم العلية فيها والثلاثة الاخيرة مما يقطع فيها بالتخلف ايضا وقالت الثنوية انه تعالى
لا يقدر على الشر اذ لو كان موجدا للشر لكان شريرا وهو باطل والا لزم ان يكون
الفاعل الواحد خيرا وشريرا معا وانه محال واجيب عنه بانا لا نسلم كونه شريرا بمعنى موجده
فهو ممنوع والا لزم وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة
لانه لو صدر القبيح عنه فان لم يعلم قبح ذلك الفعل يلزم الجهل وان علم فيحتاج اليه اذ
الاقدام على القبيح من غير غرض الانفس لا حكم لكنه تعالى منزه عن الجهل والحاجة فامتنع
صدور القبيح عنه فلا يكون مقدورا له لان من شرط المقدورية صحة وقوعه منه وجوابه
انه لا قبيح بالنسبة اليه فانه مالك يفعل ما يشاء وان سلم ان القبيح لا يصدر عنه لكن
الملازمة بين الصدور حاصل له على معنى انه لا يكون له داعية الى فعل القبيح كما ذكرتم
لان القدرة زائلة على معنى انه لو حصل له داعية الى الفعل بدل الداعي الى الترك لامكن
الفعل وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة او سفه
او معصية او عبث اي فعل لا غاية له كاللعب باللحية وكل ذلك على الله محال واجيب
بان ما ذكر من اعتبارات عارضة للفعل من حيث هو صادر عن العبد
وبالنسبة اليه وذات الفعل حركة او سكون واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى
قادرا على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تعالى لا يقدر
على نفس مقدور العبد لان المقدور من شأنه ان يوجد عند توفر الدواعي القادر عليه
وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدورا لهما فلو اراده
الله تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف ...

واجيب عنه بانا لا نم انه لو اراد الله تعالى وقوع الشيء وكرهه العبد لزم وقوعه فيتحقق الرضى
ولا وقوعه فيحصل التصادف انما يلزم ان لو كره العبد لا يقع الا اذا لم يتعلق ارادة اخرى
عن ارادة العبد متعلقة بايجاده وهو ارادة الله تعالى ثم فليعلم بانه ليس كذلك قال
الثالثة انه تعالى عالم اقول المسئلة الثالثة في انه تعالى عالم والدليل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل
مختار لما مر والفاعل المختار هو الذي يقصد ايجاد نوع خاص فلا بد ان يكون معلوما له
اذ يمتنع قصد القصد الى ما ليس بمعلوم واذا كان مقصوده معلوما له يكون هو تعالى عالما
به فيكون عالما وهو المطلوب الثاني انه تعالى حكيم متقن ومعنى المحكم من يكون افعاله متقنة ذات
ترتيب عجيب واحكام لان من تامل احوال المخلوقات سيما في تشريح الاعضاء ومنافعها
وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة انه محكمة متقنة وكل من فعل فعلا محكما متقنا علم بالضرورة
ضرورة ان صنع ذلك لا يصدر عمن لا علم له وقوله ما يرى من العجائب الى اخره اشارة الى
جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لو دل كون الفعل متقنا على علم فاعله لوجب
ان يكون النحل فيما فيه من الحكم التي لا يعرفها الا المهندسون مع انا نقطع بانه لا علم له بشيء منها
والجواب عنه انا ما نرى من عجائب افعال الحيوانات هو من اعداد الله تعالى اياها على
تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات فيخلق العلم بتلك الافعال فيها ويدل عليه ما ورد
في الكتاب الالهي حيث قال واوحى ربك الى النحل الاية الثالث انه تعالى عالم لانه تعالى
موجود مجرد عن المادة وما يتعلق بها حاضر لذاته فيكون عالما بذاته لان العلم عبارة
عن حصول ماهية مجردة وماهيته الواجب مبدا لجميع الموجودات لما مر انه تعالى قادر على كل
المقدورات وواحد فيكون لشيء عالما بالمبدا لجميع الموجودات والعالم بالمبدا عالم بذي
المبدا لان من علم ذاته علم كونه مبدا للغير لانه من تمام العلم بذاته واذا علم كونه مبدا للغير
علم الغير لان العلم بكونه مبدا للغير يستلزم العلم بالغير واذا ثبت ذلك فيكون الله تعالى
عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وفيه نظر لان العلم عندهم ليس عبارة عن حصول ماهية

ماهية مجردة بل عن حضور تلك الماهية للعاقل فيجوز ان يستحيل ان يعلم ذاته لاستحالة حصول الشيء في
نفسه سلمناه لكن لا نم ان العالم بالمبدا عالم بذي المبدا وما ذكره في بيانه فهو ان من علم ذاته
علم كونه مبدا للغير ممنوع قال الرابع الى اخره اقول الوجه الرابع انه
تعالى عالم لذاته وغيره من المجردات انه مجرد عن المادة ولواحقها وكل ما يتعلق بها وهو ظاهر
وكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد يصح ان يعقل وحده وكل ما يصح
ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره فكل مجرد يمكن ان يعقل مع غيره فيكون صحة المجرد
مقارنة لذلك الغير اذ التعقل يستدعي حضور ماهية المعقول في العاقل واذا كان معقولا
مع الغير يكون ماهيته وماهية الغير حاصلة في العاقل ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك وصحة
مطلق المقارنة اعني مقارنة المجرد المعقول غيره مشروطة بكون صحة المجرد في العقل بل ولا
مقارنة في الخارج ايضا لان صحة هذه المقارنة لو كانت مشروطة بكون صحة المجرد في العقل
لزم اشتراط الشيء بنفسه لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل والشيء لا يكون
شرطا لنفسه واذا لم يكن صحة هذه المقارنة مشروطة بكونها في العقل جاز ان يكون في
الخارج هذه المقارنة فيصح على ذلك المعقول ان يقارن ماهيته الموجودة في الخارج بالماهية
المعقولة وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كون ذاته عاقلا لذلك الغير وذلك يستلزم
كونه عاقلا لذاته لاندراج تعقل الذات في تعقل كون ذاته عاقلا للغير فكل مجرد
يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله له بالفعل اذ التغير من لواحق
المادة لاستحالة التغير على الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون له حالة
منتظرة فاذن ثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من المجردات وهو المطلوب وفيه نظر
لانا لا نم ان كل مجرد يصح ان يعقل وحده بل ربما تكون بعض المجردات ممتنعا من
ان يعقل سلمناه لكن لم قلتم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره
فلعل من المجردات ما لا يصح تعقله الا مع تعقل شيء آخر معه وان سلمناه لكن لا نم ان كل
ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون معقولا مع سائر ما عداه حتى يصح قولكم
ان كل مجرد يصح ان يعقل كل الاشياء سلمناه لكن لا نم انه يصح هذه المقارنة

ليست مشروطة لكونها في العقل قوله الا ان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل فلو كانت
مشروطة به لزم اشتراط الشيء بنفسه قلنا لا نم ذلك لان مقارنة احد المعقولين للآخر
في العقل غير مقارنته للعقل والاولى مشروطة بالثانية فلا يلزم اشتراط الشيء بنفسه سلمنا
لكن لا نم ان كل ما يجب تقدمه وجب حصوله له علا نم ان العلم من لوازم الماهية المجردة من
دليل وبهذان الوجهان الاخيران اعني الثالث والرابع يستمد الحكماء في هذا المطلوب
وفيهما نظر لما عرفت **قال** يرجع الا انه **اقول** احتج المخالف للقول
بكونه عالما بوجوه ثلاثة الاول انه تعالى لو عقل شيئا لا انه لو عقل شيئا لعقل ذاته لانه
يعقل انه عقل ذلك الشيء لما ذكرتم وحينئذ يكون عاقلا لذاته ايضا لما ذكرتم لكن
يمتنع انه لذاته تعالى لان التعقل ان كان عبارة عن نسبة بين العاقل والمعقول يستحيل
ان يعقل الشيء ذاته لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه اذ النسبة بين الشيئين
تقتضي مغايرة المنسوب والمنسوب اليه وان كان عبارة عن حصول ماهية المعقول
في العاقل فكذلك لاستحالة حصول الشيء في نفسه ولو فرض او اتحاد الشيء بنفسه
الانسان بنفسه اي انه صح ما ذكرتم من استحالة تعقل الشيء نفسه لاستحال ان يعقل
نفسه لكنه مستحيل فيبطل ما ذكرتم ثم اجيب عن هذا الوجه بان علمه تعالى بنفسه
بذاته فتعلقه بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي مغايرة ما وذاته للعاقل التي عقله كله غير
مستحيل وفيه نظر الثاني انه لو كان تعالى عالما بعلمه الا يكون علمه انه عالما كرة في
العلم الثاني هو صفة قائمة بذاته لازمة لذاته فيكون ذاته فاعلا وقابلا للشيء الواحد وهو
ممتنع وقد مر في الجواب عنه في بحث العقل والمعلولات الثالث يرجع ان العلم اما
ان يكون صفة كمال ام لم يكن فان كان صفة كمال لكان الموصوف ناقصا لذاته مستكملا
بغيره اعني بصفة العلم وانه محال وان لم يكن صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيه الله تعالى
عنه اجماعا على انه يستحيل ان يتصف بصفة النقص واجيب بانه صفة كمال ولا يلزم
منه كون الموصوف ناقصا لذاته لان كمال هو صفة انما هو لكونها صفة لذاته الا
ان ذاته تكمل لا اتصافه بهذه الصفة وهذا جواب لطيف غاية اللطافة **قال** دليل

فرعان الثاني في **اقول** هذان فرعان على القول بكونه تعالى عالما الفرع الاول انه تعالى عالم
بجميع المعلومات كلها اي انه تعالى عالم بالكليات على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي
لان الموجب لعالميته ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء اذ لو لم يكن على السواء
لكان لذاته تعالى اختصاص ببعض المعلومات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك التخصيص الى
مخصص واذا كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فلما اوجبت ذاته كونه عالما ببعض المعلومات
لكانت اوجبت البعض الباقي من المعلومات كونه عالما به والا لم يكن نسبة ذاته الى جميع المعلومات
على السوية وفيه نظر الاول المذكور في كونه تعالى قادرا على كل المقدورات وقيل
انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي مثل ان يعلم ان كسوفا جزئيا يحصل للقمر عند كونه
في اول الحمل ثم يحصل بعد ما وقع هذا الكسوف ولم يكن عند الحمل له احاطة بانه وقع ام لا
وكان يعلم ذلك ما قبل الكسوف وبعده وبعده وهذا قول الفلاسفة وعللوا
ذلك بانه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير الزماني كما لو علم وجود زيد الآن
في الدار فعند تغير المعلوم بان يخرج منها ان بقي علمه بوجود زيد في الدار يلزم الجهل
وان لم يبق ذلك العلم بل يبقى وحصل العلم بخروجه منها يلزم التغير في صفاته وكلاهما
محال ان علمه تعالى قلنا اي الكولين منه ان اردتم بتغير العلم عند تغير المعلوم تغير
الصفة فنمنع ان الصفة باقية قوله يلزم الجهل قلنا الامر وانما يلزم ان لو بقي تعلقها
واضافتها بذلك المعلوم الاول وان اردتم تغير الاضافة بالمعلوم الاول والتعلق
به فمسلم انه لم يبق قوله يلزم التغير في صفاته قلنا لا نم وانما يلزم ان لو لم تكن صفته
باقية فانا حاصل انه عند تغير المعلوم تتغير اضافة العلم الى المعلوم وتعلقه به لا تغير العلم
فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته وقيل انه تعالى العلم بالاشياء لو حصل الاول ان
بالاشياء ليس ممتاز عن غيره لان كل ما هو ممتاز عن غيره فغيره خارج عنه فلا يكون غير
متناه والمعلوم انه ممتاز عن غيره بالاشياء ليس بمعلوم وهو المطلوب الثاني انه تعالى
لو كان معلوما لكان العلم بالاشياء يستلزم علمه بالاشياء حالا لان العلم بكل معلوم
مغاير للعلم بمعلوم آخر فكان له علوم لا نهاية لها فيكون في ذاته موجودات لا نهاية لها

وامنع قلت في الجواب عن الاول ان المعلوم كل واحد من الامور الغير المتناهية
وكل واحد منها متميز ومعلوم وتوضيحه ان يقال ان اردتم بقولكم ما لا يتناهى غير متميز
ان كل واحد من آحاده غير متميز فممنوع وان اردتم ان ما لا يتناهى من حيث كونه لا يتناهى
غير متميز فمسلم ولكن لا يلزم منه الا ان ما لا يتناهى من حيث كونه ما لا يتناهى غير معلوم
الا ان كل واحد من آحاده الغير المتناهية غير معلوم فلا ينافي غرضنا وعن الثاني ان العلم
العام بذاته صفة واحدة واللانهاية في التعلق والمتعلق اي العلم من حيث انه علم صفة
واحدة قائمة بذاته تعالى عرض لها تعلقات غير متناهية الى متعلقات غير متناهية وهذا ليس
مما لا كما هنا في العددية **قال** الثالث انه حي **اقول** النوع الثالث انه تعالى
عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وعلمه غير متحد بذاته خلافا للمشائين فانهم قالوا
ان علمه عبارة عن حضور المعلومات المجردة بذاته حتى لا يلزم كثرة في ذاته وكذا القدرة
اي انه قادر بقدرة مغايرة لذاته وفيه ايضا خلاف المعتزلة لنا على ان علمه وقدرته
زائدان على ذاته تعالى وجهان الاول ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا
ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد لكونه كلاما غير تام والثاني مفيد فلو كان العلم
والقدرة عين ذاته لم يكن بينهما فرق وهذا الفرق ضعيف فان ذلك يوجب تغاير
الاعتبار لا التغاير الحقيقي الثاني ان العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم
فمن الناس من قال ابو علي الجبائي وابو هاشم الجبائي عالمية واما عند بعض تلك الاضافة
ومن عندهم الاساعرة واما عبارة عن صور المعلومات القائمة بانفسها كالمثل
الافلاطونية او عبارة عن صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء
واياما كان فالعلم غير ذاته تعالى وهو ظاهر وفساد الاتحاد قد سبق فكيف اتحادها الى
جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال تفاسير العلم غير منحصرة فيما ذكرتم لان من
جملة تفاسيره ما ذهب اليه المشاؤن من اتحاد تلك الصور بذاته فح لا يلزم تغاير العلم
لذاته والجواب عنه ان فساد الاتحاد قد سبق تحقيقه **قال** [illegible] **اقول**
احتج المخالف للقول بكونه تعالى عالما وقادرا بالعلم والقدرة الزائدين على ذاته بوجوه اربعة الاول

الوجه الاول وهو انه لو جاز ان يقوم بذاته تعالى صفة لانه اذا قامت بذاته صفة لكان ذاته
مفتقرا الى تلك الصفة لان صفته مغايرة له فحينئذ يكون محلا للافتقار الى الذات وواجب
بالذات لا يستلزم كون صفته معلولة لغيره وان كان ذاته مفتقرا الى تلك الصفة
ولا شك انه قابل لها لاتصافه بها فيكون ذاته فاعلا وقابلا معا لتلك الصفة وهو
ممتنع بما مر والجواب ان قيام صفة بذاته تعالى وان كان كذلك فلا يكون العلم والقدرة صفتين
زائدتين على ذاته تعالى فالتعلق وهو المطلوب قلت قد سبق جوابه في بحث العقل والمعقول
الوجه الثاني انه لو جاز ان يقوم بذاته تعالى صفة وحينئذ يجري هذا الوجه انه لو قام بذاته تعالى
صفة فان كانت تلك الصفة قديمة لزم محالان احدهما كثرة القدماء والقول بلزوم
كثرة القدماء كفر بالاجماع الآخر انه يلزم كفر النصارى فانهم حيث قال بعد كون الذين
قالوا ان الله ثالث ثلاثة وعلمهم وهو انهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب واقنوم
الابن وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهو الحكمة ومع ثالث ثلاثة واحد في الجوهر
اي ذات واحدة والصفات يعبر لخواص الثلاث الجوهرية واذا كانت الصفات القديمة كفار
كافرا فاعتقادكم الصفات القديمة كما هو مذهب المتكلمين اولى بالكفر كما ذهب اليه
الحنفية من اثبات صفة التكوين ايضا وراء الثمانية المشهورة وبانضمام الكرسي الى ذاته
لان ذاته تعالى يشارك الصفة في القدم بعينه ويتميز عن الصفة بخصوصية فيلزم التركيب فيما به
المشاركة وما به التمايز ويستحيل هذا وان كانت الصفة حادثة واما اذا كانت حادثة فيلزم
قيام الحوادث بذاته تعالى وهي باطلة وان لم يقم صفة بذاته تعالى لم يكن العلم
والقدرة صفتين فانه ليس بذاته تعالى وهو المطلوب والجواب من لزوم المحال الاول باختيار
قدم الصفة ولا يلزم الا القول بالصفات القديمة والقول بالذوات القديمة كفر
دون القول بالصفات القديمة فان قلت لو لم يكن القول بالصفات القديمة كفرا لما
كفر الله تعالى النصارى بانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي صفات قديمة قلت النصارى
وان سموا ما اسموا من الاقانيم الثلاثة صفات الا انهم قالوا بكونها ذوات في
الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام لان

ايعتقدونه منهم قالوا ان الاقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار انسانا وهو
المسيح وهو اقنوم من اقنومين اقنوم اللاهوت واقنوم الناسوت والمتمسك بالاتحاد والتركيب
هو الذات لما عرفت من امتناع انتقال الاعراض فعلم بانهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا حكم
ثم الله بعد قوله النصارى الى قوله هو الذات فيكون اشارة الى جواب سؤال مقدر كانه قيل كما
وغيره لم لا يجوز ان العدم امر عدمي لا انه عبارة عن نفي الاولية فلا يلزم التركيب من
الاشتراك فيه ان الاشتراك في الاعدام لا يقتضي التركيب لما عرفت في صدر الكتاب قال
الثالث اقول الوجه الثالث هو ان عالميته تعالى وقادريته واجبة لامتناع زوالهما
فلا يجوز تعليلهما بالعلم والقدرة لان الواجب لا يكون معلولا فلا يكون عالميته بسبب
العلم وقادريته بسبب القدرة وهو غلط واجيب بان عالميته واجبة بالعلم والعلم
ايضا واجب لاقتضاء الذات له الا ان عالميته واجبة لذاتها حتى يمتنع التعليل وكذا الكلام
في القادرية فانها ايضا واجبة بالقدرة الواجبة بالذات الوجه الرابع هو انه لو زاد
علمه وقدرته على ذاته احتاج ذاته في ان يعلم ويقدر الى الغير لان العلم والقدرة كما كانا
الى العالم والقادر فكذلك يحتاجان الى المعلوم والمقدور والمعلوم والمقدور غيره
فيلزم ان ذاته يحتاج في صفاته الحقيقية الى الغير وهو محال واجيب عنه بان ذاته في
اتصافه بصفاته الحقيقية غني عن جميع ما يتعلق بذاته والاحتياج الى العلم بنفس التعلق
بالمعلوم والقدرة بنفس التعلق بالمقدور فان اريد باحتياجه الى الغير من الصفتين
الى الغير هذا المعنى اي اقتضاء كل من الصفتين التعلق بالمعلوم والمقدور فلا نسلم استحالته
وان اريد غير هذا المعنى فلنتصوره حتى ننظر فيه ونحكم عليه بالصحة والفساد قال
البحث الثالث اقول البحث الثالث الكلام اتفق الجمهور على انه تعالى متكلم
واختلفوا في معنى كونه متكلما فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان كونه متكلما عبارة عن علمه
بالعلم ... وذهب بعضهم من المتكلمين الى ان كونه متكلما عبارة عن خلق ... فيه بالكلام
بمعنى خلق الصوت ... على ان الكلام عبارة عن الصفة الموجبة لخلق الصوت فهو ان ذاته
في ... العلم دون غيره ... وكذلك ...

علمه بان يعلم هو الكل وهذا الدليل يختص بما قاله من تلك الصفة ويرد النقض بالحال
لو صح ما ذكرتم من الاشتراك يلزم ان يكون حصول تلك الصفة لذاته تعالى اعني الكل مشروطا
بصفة اخرى ... ما ذكرتم ويلزم التسلسل ... ما ذكرتموه من الدليل في ان ذلك انما يلزم
ان لو كان ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات وهو ممنوع بل ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات
ومغايرة لها بنفسها واذا كان كذلك فذاته المخصوص كافية في تخصيصه بتلك العلم والصفات
لتلك الصفة من غير احتياج الى مخصص قال الرابع في ... اقول البحث
الرابع في الارادة اتفق الجمهور وطوائف العقلاء على انه تعالى مريد ... اختلفوا في معنى ارادته
تعالى فالحكماء ارادته عبارة عن علمه المحيط بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه
كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبانه علة الموجودات ...
المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب ويسمون هذا العلم عناية وفسر الارادة
ابو الحسين البصري بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة
بامر عدمي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره وفسر الكعبي الارادة بعلمه تعالى في افعال
نفسه وبامره في افعال غيره اي ارادته تعالى افعال نفسه عبارة عن علمه بها وارادته افعال
غيره امره بها وقال اصحابنا اي الاشاعرة وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار
ان الارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته مغايرة لصفتي العلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته
على البعض لنا على هذا المطلب هو ان تخصيص بعض المقدورات بالحصول دون البعض
وتخصيصها ببعض الاوقات ... لا بد
من مخصص لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته تعالى متساوية ... الى
جميع المقدورات على السوية لتساوي اجزاء الزمان في الماهية فلو لم يكن مخصص ...
تخصيص البعض بالايجاد وبعض الحوادث بوقت دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فعلم بانه لا بد
من مخصص وذلك المخصص ليس هو نفس العلم لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه في
فيكون تابعا للمعلوم وتابع الشيء يستحيل ان يكون مستقلا به وليس هو القدرة ...
لوجهين الاول ان القدرة ... بالايجاد والتاثير وكذلك ... الاختصاص

مقدوراً دون الآخر ووقت دون آخر بل نسبتها إلى جميع المقدورات والأوقات على وتيرة واحدة
فلا مخصص لها بسبب القدرة فإذن لا بد لها من صفة غير العلم والقدرة لأجلها اختص
بعض المقدورات بالوجود دون ما عداها المسماة بها وتلك الصفة هي الإرادة اعلم أن
بيان القدرة الباهرة والإيجاد وبيان الإرادة المرجحة والموجد من حيث هو موجد غير
المرجح من حيث هو مرجح لأن الإيجاد يتوقف على الترجيح والموقوف غير الموقوف عليه فالقدرة
غير الإرادة وهو المطلوب **قال** لا يقال لم لا يجوز **أقول** لا يقال على هذا الدليل لم
لا يجوز أن يكون المخصص لتخصيص الحوادث بأوقاتها المعينة هو كون إمكان وجود كل حادث
مخصوصاً بوقت معين بأن يمتنع وجود تلك الحوادث في غير تلك الأوقات ويمكن فيها فلذا
اختص كل حادث بوقت معين أو يكون المخصص كون وجود كل حادث مشروطاً باتصال
فلكي فما لم يحصل ذلك الاتصال لم يحصل ذلك الحادث ويكون علمه تعالى في الأزل بحدوث
كل حادث في ذلك الوقت المخصص يقتضي حدوث الحادث في الوقت المعين دون سائر
الأوقات لأن خلاف معلوم الله تعالى محال أو علمه تعالى بما في حدوث كل حادث في الوقت المخصص
من المصلحة فيه لأن خلاف الأصلح قبيح بناء على أن رعاية الأصلح واجبة عليه تعالى لأن
النقوض أربعة إنا نقول في الجواب عن النقض الأول أن المخصص لا يجوز أن يكون
إمكان وجود حادث في الوقت المعين إذ لو كان كذلك لكان كل حادث
ممتنعاً قبل ذلك الوقت ثم صار ممكناً فيه وهو باطل لأن الممتنع لا يصير ممكناً إذ لو جاز
ذلك لجاز أن يصير واجباً أيضاً فيرتفع الوثوق عن البراهين وفيه نظر وعن الثاني أن
المخصص لا يجوز أن يكون هو الاتصالات والحركات والأوضاع الفلكية إذ لو كان
كذلك فالكلام في تلك الاتصالات والحركات والأوضاع أيضاً كالكلام في تخصيص
الحوادث بأن نقول لم وقع هذا الاتصال دون غيره من مخصص وذلك لأن الأفلاك
لبساطتها كما أمكن أن يتحرك على هذا الوجه ويكون الفلك الأعلى منها متحركاً من المشرق
إلى المغرب والسافلة بالعكس كذلك أمكن أن يتحرك على خلاف هذا الوجه بأن يتحرك
الفلك الأعلى من المغرب إلى المشرق والسافلة بالعكس مثلاً وكما أمكن حركة فلك البروج

بكون المنطقة دائرة غير هذه بأن تتحرك منطقة البروج إلى الشمال ولما أمكن وقوع كوكب معين في
جانب معين من فلك البروج أمكن أن يكون في جانب غير الجانب الذي هو فيه بأن يكون
الكوكب الذي هو الآن شمالي عن منطقة البروج جنوبياً عنه فلا يكون هي علة التخصيص
لأن المحتاج إلى المخصص لا يكون مخصصاً وفيه نظر وعن الثالث لا يجوز أن يكون علمه
تعالى في الأزل بحدوث كل حادث في وقته لأن العلم بأن الشيء سيوجد في الوقت الفلاني
إنما يتعلق بذلك الشيء إذا كان ذلك الشيء بحيث سيوجد في ذلك الوقت أي يكون وقوعه
بحيث يختص بذلك الوقت تبع الحكمة أي كونه بحيث يختص حدوثه بذلك الوقت يكون
سابقاً على العلم بوجود ذلك الشيء في ذلك الوقت فلا يكون تبع الحكمة أي كونه
بحيث يختص حدوثه بذلك الوقت مستفاداً من علمه تعالى وإلا لكان علمه تعالى سابقاً على تبع
الحكمة ويلزم الدور وعن الرابع أن المخصص لا يجوز أن يكون علمه تعالى بمصلحة حدوث
الحادث في الوقت المعين لأنه لو وجب عليه رعاية الأصلح لكن رعاية الأصلح غير واجبة
عليه على ما سنذكره في البحث الرابع من الباب الثالث **قال** احتج الكعبي **أقول**
احتج المخالف للقول بأنه تعالى مريد بأن إرادته لو تعلقت بغرض كان مستكملاً بذلك الغرض
الذي هو غيره ولو كان كذلك لكان الباري تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بالغير وهو
محال وإن لم يتعلق بغرض كان فعله تعالى عبثاً وهو أيضاً محال وهذه الشبهة من المرجح لكون
عبثاً ومذكور في الصلاح والفعل المحكم من القبائح فإن الأصلح بدونه واجباً
واجب عليه بأن تعلق الإرادة بالمراد لذاتها لا لغرض وفيه نظر لأن حاصل الكلام
إن مريد الغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح فلما لم يلزم ذلك أما علم أن لو لم يكن الإرادة
تعالى مرجحة للفعل بل موجبة وذلك ليس للإرادة وهو ممنوع **قال** وقع الكعبي **أقول**
هذا فرع على القول بكونه تعالى مريداً فنقول إرادته غير محدثة عند الأشاعرة وقالت
المعتزلة إرادته قائمة بذاتها وحادثة لا في محل إذ لو كان في المحل فإما أن يكون ذلك
المحل ذاته تعالى أو غيره والأول باطل لاستحالة كونه تعالى محلاً للحوادث والثاني أيضاً كذلك
لاستحالة قيام الشيء بغيره وقالت الكرامية إرادته تعالى صفة حادثة في ذاته لجواز كونه تعالى

محال للحوادث فعدم لنا على كون ارادته غير محدثة وجهان الاول ان ارادته ليست محدثة لان
وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به اتفاقا فلو كانت ارادته محدثة لاحتاجت
الى ارادة اخرى وينتقل الكلام الى تلك الارادة ويلزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته تعالى
لو كانت حادثة فاما ان كانت قائمة بذاته او لا في محل كما هو مذهب المعتزلة فالاول باطل لان قيام الصفة
بنفسها غير معقول استحالته وهو وجوده لا في محل ومع كونه غير معقول كان اختصاصه حادثة
بارادته تخصيصا بلا مخصص لان نسبة الارادة الى جميع الذوات على السواء وكونها لا في محل
مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا للارادة التي هي امر وجودي وان كانت قائمة بذاته تعالى
كما هو مذهب الكرامية فباطل ايضا لان قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سلف من امتناع
الحوادث به تعالى **قال** الفصل الثالث **اقول** الفصل الثالث في بقية الصفات
الثبوتية التي اختلفوا في اتصافه تعالى بها وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في السمع والبصر
دلت الادلة السمعية على انه تعالى سميع بصير اي له صفتان كقوله تعالى انه هو السميع البصير
ونحوه من الايات الدالة عليهما وليس في العقل ما يصرف عن الحكم بظواهرها اي لم يقم دليل
عقلي على امتناع اتصافه تعالى بهاتين الصفتين حتى يصرف تلك الحجج عن ظواهرها الى المجاز
فحمل الالفاظ على الحقيقة حتى ثبت دليل يدل على امتناع اتصافه بالسمع والبصر فيكون المراد
عالما بالمسموعات والمبصرات قال الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري معناه
انه الحي على السواء الكافي [illegible] العلم والقدرة وكونه عالما بالمسموعات والمبصرات هو
المعنى بكونه سميعا وبصيرا اتصافه تعالى بهما من الصفتين [illegible] واستدل على هذا
بدليل [illegible] انه تعالى حي لو لم يتصف بالسمع والبصر يكون نقصا
يصح اتصافه [illegible] لكان ناقصا [illegible] وهذا الدليل
[illegible] ان هذا الدليل موقوف على [illegible] ان كل حي يصح ان يتصف بهما
ان عدم اتصافه تعالى بهما [illegible] لا يقال [illegible] ان يقول الا ان كل
حي يصح ان يتصف بهما فان اكثر العوام [illegible] والعقرب [illegible] لها
ولا نم ان عدم اتصافه بما يصح اتصافه به نقص فان الحكم الشفاف لا يتصف بالسواد ولا [illegible]

والقدرة فما هو صفة به ان يصح الاتصاف بها لكونه حيا وايضا ان كان عدم السمع
والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس نقصا ايضا **قال** الجواب الحق
اقول الجواب الحق ان يقال كونه تعالى سميعا بصيرا على انه ليس بسميع وبصير بمعنى
ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر لان السمع بدون المسموع
والبصر بدون المبصر محال لكن قدم المسموع والمبصر باطل عندكم كحدوث ما سوى الله تعالى
وان كانا محدثين وجب ان يتصف بهما كان ذاته تعالى محلا للحوادث وهو باطل ايضا واجيب
عن هذا الوجه بانهما قديمان ولا يلزم منه قدم المسموع والمبصر لانهما صفتان مستعدتان
التعلق بها الادراك المسموع والمبصر عند تعلقهما بالمسموع والمبصر الوجه الثاني ان السمع
والبصر عبارة عن تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او عبارة عن ادراك المسموع والمبصر
وادراك المسموع والمبصر مشروط بتأثر الحاسة عنهما وكل واحد منهما على الله تعالى محال فلا يكون
الله تعالى سميعا بصيرا وهو المطلوب واجيب عن هذا الوجه بمنع الصغرى اي لا نم ان السمع
والبصر عبارتان عما ذكرتم بل هما عبارتان عن ادراك المسموعات والمبصرات عند
حدوثهما كما ذكرنا اعم من ان يكون بتأثر الحاسة او لا **قال** الثاني **اقول**
البحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام وانعقد على انه تعالى متكلم وثبوت
نبوتهم غير موقوف على ثبوت كونه متكلما لانه لما اراد اظهار ثبوت النبوة على يد من يدعيها
النبوة وعلمنا ان العادة لا يجوز ظهور المعجز على يده حصل لنا علم ضروري بان المدعي للنبوة
صادق سواء علمنا انه تعالى متكلم او لا فيثبت كونه متكلما بعد صحة النبوة موقوف صحة النبوة
عليها وكل ما لا يتوقف صحة السمع عليها يجوز اثباتها بقول الانبياء لعدم افضائه
الى الدور فيثبت كونه متكلما بجواز اثباته بقول الانبياء عليهم السلام فعند العقلاء
بكونه متكلما وهو المطلوب وكلامه عند الاشاعرة ليس بحروف واصوات [illegible]
طائفة الحنابلة والكرامية لكون الاصوات والحروف حادثة واستحالة قيام الحوادث
بذاته تعالى ولسنا نقول بها حروف وصوت [illegible] للمعتزلة فانهم ذهبوا
الى ان معنى كونه متكلما انه يوجد الاصوات والحروف في الاجسام المخصوصة [illegible]

لا يستلزم عدم صفة الشيء بعدمه وفيه نظر لان معنى كونه متكلما عندهم كونه موجدا للاصوات
والحروف وكونه موجدا لها ليس مما يعدم حتى يلزم عدم صفة الشيء بعدمه قال المص هل كلامه
تع هو المعنى القائم بذاته المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة او الفعل الدال عليه وذلك يتوقف
على السماع لان الكلام يعني الصوت والحرف واما حمل اللسان على الصوت والدلالة وكلامه تع
مغاير للعلم والارادة لان كلامه تع كالف علمه وارادته اما كالف فلعله وانه تع امر
بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان [illegible] الامس ذلك من هذا علم ان
كلامه غير ارادته لانه تع امر ابا لهب بالايمان ولم يرد [illegible] بانه لا يؤمن واستلزم الارادة
ما كالف علمه لانه لو اراد وجب وقوعه واذا وجب وقوعه كان علمه بانه لا يؤمن جهلا
وهو على الله تعالى مح وزعم المص ان الاطلاقات [illegible] كلامه تع وهي مغايرة للعلم والارادة
فقيل السمع فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول قال [illegible] اقول [illegible]
على كونه تع متكلما وهو غني عن الشرح قال الثالث البقاء اقول البحث الثالث في
البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تع باق ببقاء قائم به اي البقاء صفة قائمة به
تع وهو باق بها ونفاه القاضي وامام الحرمين والامام الرازي واحتجوا على نفيه بوجوه
الاول ان لو كان موجودا لكان باقيا والا لامتنع ان يكون صفة للبقاء الذات واذا
كان باقيا كان له بقاء آخر ويكون ذلك البقاء ايضا باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل
الثاني [illegible] ان البقاء ليس [illegible] البقاء الله ان كونه تع
باقيا لو كان ببقاء قائم به والاحتياج البقاء الى غيره لكان واجب الوجود لذاته واجبا
بالغير وهو مح [illegible] ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير وفيه نظر لانه لا يلزم
من ذلك ان الكون الواجب لذاته باقيا بصفة [illegible] واجبا بالغير قال احتج الشيخ
اقول احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان البقاء صفة وجودية زائدة على ذات
الباري بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا ثم اذ البقاء عبارة عن حصول الذات
في الزمان الثاني او مشروطة به وذلك كان الحدوث ثم يصير باقيا بعد ذلك فهذا المعنى
والتبدل يستدعي ان الحادث والذات ليس [illegible] لم يكن ثم صار باقيا ولا معنى لعدم

عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير بقاء فهو صفة زائدة على البقاء وهو المطلوب ونقض
هذا الدليل بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم من الاحتجاج لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة
على الذات لان الشيء الحادث بعد ان صار حادثا وهذا التبدل يستدعي الذات ولا معنى لعدم
الحدوث [illegible] ما ذكرتم فيكون في صفة زائدة على الحدوث لكن الحدوث ليس امرا ثبوتيا
لما مر في بحث العدم والحدوث فثبت انه بطل النقض [illegible] الشيخ اراد ان يحصل معنى البقاء
وبقاء المجرد بانه حتى يعلم ان البقاء هل هو صفة ثبوتية ام لا واعلم ان المعقول
من بقاء الله تع استلزام عدمه ومن بقاء الحوادث مقارنة وجودها لزمانين فصاعدا وذكر
[illegible] ان الاستلزام ومقارنة الشيء للزمان من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج
فلا يكون البقاء امرا ثبوتيا زائدا على الذات قال الرابع [illegible] اقول
البحث الرابع في صفات اخر غير الثمانية المذكورة اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري وتلك
الصفات هي الاستواء واليد والوجه والعين [illegible] الظواهر الواردة بذكرها في الكتاب
نحو قوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله تع يد الله فوق ايديهم وقوله تع كل شيء
هالك الا وجهه وقوله فانك باعيننا واول هذه الايات اكثر المتكلمين وقالوا ان
المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر فقال
[illegible] وذلك [illegible] السلف الايمان بها [illegible] الله تع قال الخامس
اقول البحث الخامس في التكوين اثبت الحنفية التكوين صفة قديمة لله تع وهي مغاير
القدرة لوجهين الاول ان متعلق القدرة اعني الممكن قد لا يوجد اصلا كالمعدوم [illegible]
الرزق بخلاف متعلق التكوين اعني المكون فانه يستحيل ان لا يوجد فيكون غير القدرة
الثاني ان القدرة يتعلق بامكان الشيء المقدور وتؤثر في صحة وجوده والتكوين يتعلق
بوجود المقدور ويؤثر فيه فيكون التكوين غير القدرة قال المص الجواب عن الوجه
الوجه الاول بالاثم ان القدرة متعلقة بامكان المقدور ويؤثر فيه الا ان الامكان [illegible]
بالذات [illegible] بالذات لا يكون بالغير وهذان الوجهان [illegible] على صحة المقدمة الممنوعة [illegible]
ما ذكرتم ولئن سلم ذلك قلنا ان التكوين يتعلق بالحال اي هو تعلق القدرة بالمقدور

تعالى الى الله ولذلك يترتب عليه وجود المقدور كما قال الله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون فان الآية تدل على ان التكوين انما يكون حال ارادة ايجاده والوجود مترتب عليه لقوله
فيكون اذ الفاء للتعقيب والترتيب واذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور لا يكون صفة
قديمة [قال] المقصد السادس في انه تعالى يرى [اقول] المطلب السادس ان الله تعالى يجوز ان يرى
في الدار الآخرة بمعنى انه يجوز ان ينكشف لعباده المؤمنين في الدار الآخرة انكشاف البدر المرئي الى ان يحصل
لنا العلم بذاته تعالى بسبب ذلك العلم الى العلم الحاصل لنا الان بسبب العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته
الى العلم به قبل رؤيته كما اشار الصادق اليه بقوله سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون كونه تعالى مرئيا وتلك الرؤية تكون من غير ارتسام صورة المرئي
في الرائي ومن غير اتصال شعاع بالمرئي على خلاف المذهبين ومن غير حصول مواجهة
خلافا للمشبهة والكرامية فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة
اما الاول وهو الانكشاف التام فيدل عليه وجوه اربعة حجة الاول ان موسى عليه السلام
سأل الرؤية بقوله ارني انظر اليك فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى جهلا ان
لم يكن عالما باستحالتها او عبثا ان كان عالما بها وكلاهما على الانبياء ممتنع والقائل ان
يقول ان سؤال موسى عليه السلام كان على لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عنه عليه السلام حين اخذتهم
الصاعقة اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وان سلم لكن ذلك ليس بمقصد حتى الجواز على الآية
الثانية انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل بقوله فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار
الجبل من حيث هو استقرار الجبل ممكن واذا كان المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكنا كذا
المعلق به وهو الرؤية يكون ممكنا وهو المطلوب وانما قال من حيث هو استقرار الجبل لان الغالب
انه تعالى علق الرؤية على شيء آخر وهو استقرار الجبل حال كونه متحركا لعدم حصول الرؤية
بالاجماع فان المذكور في الآية ليس الا نفس استقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن [فان قيل]
لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار وقد حصل يوجب حصول الرؤية وهو باطل اجماعا
[قلت] المعلق عليه نفس الاستقرار هو الرؤية في الزمان المتصل بحيث يحصل ...

في الدار الآخرة ونظائره غير معلوم اجماعا اذ الكلام فيه الغالب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة فحمله على الرؤية [وفيه نظر] لان الحكمة انما تكون برجوع من ضمير الآية اذ لم يكن ثمة
معارض عقلي وهو ممنوع لما سيجيء الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان الآية
تدل على ان الله تعالى توعد الكفار على يوم القيامة بكونهم محجوبين عن الله تعالى وذلك يقتضي ان لا يكون
المؤمنون محجوبين عنه تعالى والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار والتعذيب عليهم فائدة واذا لم
يكونوا محجوبين عنه تعالى جازت رؤيته وهو المطلوب [وفيه نظر] لانه تعالى انما يكون مرئيا عند الحجاب ان لو
جازت رؤيته وهو ممنوع واما الثاني وهو عدم الارتسام وانتفاء الشعاع والمواجهة فلتقدسه
عن الجهة والمكان لما مر في البحث الخامس من الفصل الثاني في السلبيات [قال] والمستدل به
[اقول] هذا دليل آخر على جواز الرؤية مدخول وتقريره ان يقال ان الجسم مرئي لانا نرى
الطول والعرض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا فيكون الطول اما قائما بجزء
واحد من اجزاء الجسم فيكون ذلك الجزء اكثر مقدارا من جزء واحد لكون مقدار ذلك الجزء
مطابقا لمقدار الطول لكن ذلك ممتنع والا لكان ذلك الجزء منقسما كالطول واما ان يكون
الطول قائما باكثر من جزء واحد فيلزم قيام العرض الواحد بمحال متعددة وهو باطل لما عرفت في
البحث الخامس من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب الاول واذا كان الطول
جوهرا وهو مرئي فيكون الجوهر مرئيا والعرض كاللون ايضا مرئي فيكون صحة الرؤية
مشتركة بينهما فالمصحح للرؤية ايضا يكون مشتركا وذلك المصحح اما الحدوث والوجود والاول
وهو كون المصحح هو الحدوث باطل لكونه عدميا اذ العدم ماخوذ في مفهوم الحدوث فتعين
الثاني اعني كون المصحح هو الوجود والوجود مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة الرؤية
من معلول الوجود مشتركة ايضا فيصح رؤية الله تعالى وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل
بان المرئي انما هو بالنسبة الى الاجزاء بعضها ببعض لا الطول والتالف عرض فيكون المرئي
انما هو العرض فقط سلمنا ان المرئي جوهر لكن لا نسلم ان صحة الرؤية معللة بعلة فان الصحة
عدمية لما عرفت من ان الامكان امر عدمي والامور العدمية لا تحتاج الى علة وان سلم
احتياج صحة الرؤية الى علة لكن لا نسلم وجوب كون ذلك المصحح مشتركا بين الجوهر والعرض

او وجوب كونه موجودا حتى لا يكون لحدوث العدمي متعلقا اما عدم وجوب كونه مشتركا فلان المعلل
قد يشترك في امر واحد اي يكون امرا واحدا مما لا يلزم الا تركها ويكون يعلل التماثل بعلل
مختلفة في انما عدم وجوب كونه موجودا فلان صحة الرؤية لما كانت عدمية والامور العدمية جاز
ان يكون معللة بعدم اذ يجوز تعليل عدمي بعدمي كما يقال عدم العلة علة العدم فيصح تعليلها بالكلية
وان سلم ان المقتضي ليس هو الحدوث بل الوجود لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لانتفاء
شرط او لوجود مانع وحينئذ فان الحكم كما يتوقف على تحقق حصول المقتضي كذلك يتوقف على حصول الشرائط
وارتفاع الموانع فلعل ما منه تعالى من تاتي هذا الحكم لفوات شرط وهو انطباع صورة المرئي في
عينيا او اتصال الشعاع الخارج منه بالمرئي او لوجود مانع بان يكون انه تعالى غير قابل للرؤية
كالمحو فانها مع جهل الشهود مع ان ذاته تعالى غير قابلة لها قال ... اقول الوجه الرابع
المعتزلة على استحالة رؤيته تعالى قوله تعالى لا تدركه الابصار فنفي ان تدركه
الابصار في شيء من الاوقات الى قولنا تدركه الابصار نقيض قولنا لا تدركه الابصار
وقولنا لا تدركه الابصار صادق فيلزم كذب قولنا تدركه الابصار واذا ثبت ذلك
ثبت كذب قولنا تدركه بعض الابصار اذ لا قائل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بوجوه
الجواب الاول هو ان الادراك عبارة عن الرؤية على سبيل الاحاطة من جميع جوانبه فيكون
اخص من مطلق الرؤية والاية تدل على نفي الادراك على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي
الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام والجواب
الثاني ان معنى الاية لا تدركه جميع الابصار لكون الابصار جمعا محلى بالالف واللام وهو
يفيد العموم كما في موضعه فيكون نفي لا تدركه بعض الابصار وذلك لا ينافي ادراك
بعض الابصار اياه لان السالبة لا تناقض الموجبة الجزئية وقوله تدركه بعض الابصار
كاذب اذ لا قائل بالفرق ممنوع فان ابصار الكفار لا تدركه ابدا وفي هذا الجواب
نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان ادراك الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل الاحاطة لانهم
يقولون ادركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها واما في الثاني فلان هذه
الاية وقعت في معرض المدح فيكون نفي الابصار مدحا ويلزم من ذلك ان يكون الابصار نقصا

فحينئذ يكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق الكلية والجواب
ان يقول المنع هو نفي الادراك البصري الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج
الشعاع والارتفاع في شيء من ذلك فالمراد انما الذي يحصل بعدما ذهب الناس من نفي حصول الشبح
انه نفي الادراك ... الوجه الثالث قوله تعالى لموسى حين سال الرؤية لن تراني وكلمة لن
للتابيد فالتابيد ... فيلزم نفي رؤية موسى ابدا ويلزم من ذلك ان لا يراه احد لعدم
القائل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بمنع كلمة لن للتابيد وان سلم فلم لا يجوز ان يكون
المراد بالتابيد ههنا طول المدة كالخلود في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها كما يسمى ... قال ... اقول الوجه الرابع
قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء انه علي حكيم نفي الرؤية وقت الكلام لانه حصر التكلم على احد الوجوه
الثلاثة وكل منها ينافي الرؤية اما الاول فلان المشافهة لا تسمى وحيا واما الاخيران فظاهر
واذا انتفى الرؤية وقت الكلام ينتفي في غير وقت الكلام لعدم القائل بالفصل واجيب
عن هذا الوجه بانا لا نسلم ان الوحي ينافي الرؤية اذ الوحي كلام مسموع بسرعة سواء كان المتكلم
فيه الكلام محجوبا عن السامع او لم يكن ولو كان عبارة عن الكلام الذي يكون
المتكلم محجوبا لكان قوله او من وراء حجاب لغوا بلا فائدة وانه باطل وفيه نظر
لانه انما يكون لغوا ان لو لم يكن المراد بالوحي هو الالهام كما ذكره المفسرون وهو نوع
وارد بسرعة فلا ينافي ... الكلام ان الله تعالى ... عظمه وسرعة الكلام ...
الاصل على القطعية الوجه الرابع قوله تعالى استعظم طلب الرؤية ورتب الوعيد والذم
على الرؤية فقال الله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم اي بظلمهم رؤية الله تعالى جهرة ولذلك رتب الذم
والوعيد على طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اذ
معناه وقال الكفار بزعم الذين لا يرجون لقاءنا هلا انزل علينا الملائكة لنخبروا

ذلك في باب ما بيناه وبعد فقد أقسم الله عز وجل فقال لقد استكبروا في أنفسهم طلب
الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا أي طغوا بذلك طغيانا وعتوا وعظما فعلم بأن طلب الرؤية
يستلزم الذم والعقاب فيجب ان لا يجوز ان يرى في الآخرة والا لوجب ان لا يعاقبوا بها
وهو باطل لأن القائل بالرؤية إنما يقول ان الرؤية من أعظم المثوبات وأجلها فكيف
يكون سببا للعقاب وأجيب عن هذا الوجه بأن الله تعالى إنما استعظم طلب الرؤية
ورتب الذم والوعيد عليه لأجل أنهم طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا ولذلك أنهم طلبوها
في الدنيا قبل إعطائه التوراة بعد إبصارهم النوع الذي لها يتوقف على رؤيته فلذلك استعظمه
ورتب الذم والوعيد عليه والدليل على أنه تعالى ذمهم بعدم رجائهم لقاء الله تعالى
في الآخرة بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا أي في الآخرة فعلم بأن انقطاع
الرجاء عن رؤية الله تعالى مذموم فيلزم جواز رؤيته في الآخرة إذ لو امتنع جاز انقطاع
الرجاء عن رؤيته والإلزام وقوع تكليف ما لا يطاق وانه باطل وإذا ثبت ذلك علم
بأن الذم إنما هو مرتب على طلب رؤيته في الدنيا لا في الآخرة فلا يستلزم المطلوب
قال الخامس لنا ... الخ أقول الوجه الخامس هو ان الابصار في الشاهد لا
فيما عندنا من المحسوسات يحتاج الى الشروط الثمانية موجودة أحدها كون الحاسة
سليمة إذ لو كانت ... لم يجب الرؤية وثانيها كون المرئي جائز الرؤية إذ لو كان
ممتنع الرؤية لما أمكن الرؤية وثالثها كون الشيء المرئي مقابلا للرائي لكالحكم المتحدي
للرائي أو كونه في حكم المقابل له كالأعراض القائمة بالجسم المقابل فإنها في حكم مقابلها
وكالصور المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فإنها تكون قائمة بالمرآة في حكم المرآة
إذ لو كان مقابلا لما امتنع الرؤية ضرورة ورابعها هو ان لا يكون الشيء
المرئي في غاية القرب من الرائي وخامسها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية البعد
منه وسادسها هو ان يكون الشيء المرئي في غاية اللطافة وسابعها هو ان لا يكون
الشيء المرئي في غاية الصغر إذ لو كان في غاية القرب أو البعد أو اللطافة أو الصغر
لما أمكن الرؤية بالضرورة وثامنها هو ان لا يكون بين المرئي والرائي حجاب مانع

عن الابصار وذلك ظاهر إذ لو لم يجب الرؤية عند وجود هذه الشرائط لوجب ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها والشروط الستة الأخيرة من كون المرئي مقابلا
للرائي أو في حكمه وعدم كونه في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر وعدم الحجاب
بين المرئي والرائي لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لأن ذلك يقتضي كونه تعالى في جهة
وحيز وقد نفيناه عنه تعالى فبقي شرطان أحدهما سلامة الحاسة والثاني كونه تعالى
مرئيا لكن الأول وهو سلامة الحاسة لنا الآن حاصل ولو صح رؤيته تعالى وجب حصول الشرطين
وجب أن نرى الله تعالى الآن واللازم باطل وهو رؤيته تعالى الآن باطل فالملزوم وهو جواز
رؤية الله تعالى مثل اللازم يكون باطلا وهو المدعى وهذا أصل المعتمد شرط أئمة القوم
وهذا الثمانية المذكورة وهو ان يكون الرائي واجدا للابصار إذ لو لم يكن واجدا له
لم يرها فلا بعد قد ما حصلت هذه الشرائط ولم يحصل الابصار وأجيب عن هذا الوجه
بأن الابصار في الغائب عن الابصار وهو ما ليس ... ان يكون محسوسا ليس
كالابصار في الشاهد فلعل رؤيته تعالى موقوف على شرط لم يحصل لنا الآن كالنوع الذي
يعطيها الله تعالى الابصار بالعقد ... على هذا الإدراك أو لم يكن الرؤية
واجبة الحصول عند هذه الشرائط ان يكون على الله تعالى ويكون هذه الشروط ...
لم نعلم انه ليس كذلك الوجه السادس انه تعالى لا يصح المقابلة للرائي وإلا لا انطباع فيه
كما عرفت من ... وكونه في جهة وكل مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه بالضرورة
فالله تعالى لا يكون مرئيا وأجيب عن هذا الوجه بمنع الكبرى وهو ان يقال لا نسلم أن
قولكم كل مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه وما ادعيتم من الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف
العقلاء في صدقها فلو كانت الكبرى ضرورية الصدق لما اختلفوا في صدقها وبأن
ما ذكرتم من الكبرى مخصوص بابصار الله تعالى ذاته مع ان ذاته ليس مقابلا لذاته
ولا منطبعا فبطل كلية ما ذكرتم من الكبرى قال الباب الثالث الخ
أقول الباب الثالث في أفعال الله تعالى وفي هذا الباب مسائل الأولى قال الشيخ
أبو الحسن الأشعري ان أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد

العبد فيها اصلا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذات الافعال واقعة بقدرة الله
وكون الافعال طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد وقال امام
الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان الافعال واقعة بقدرة خلقها الله في العبد
توجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك الارادة والقدرة توجبان الفعل المقدور
وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في ذات الفعل مجموع قدرة الله وقدرة
العبد وقال جمهور المعتزلة توجد بلا ... الوجه الاول هو ان ترك الفعل
ان امتنع على العبد حال صدور الفعل عنه كان العبد مجبرا في فعله الاختياري اذ الفاعل
المختار هو الذي يتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع عليه بل يمكنه حينئذ فعل العبد
في وجوده الى مرجح والا يلزم الترجيح من غير مرجح وذلك الفعل حينئذ اما لم يمكن ان
توجد وان لا توجد وان لم يتوقف وقوعه على امر آخر لزم الترجيح بلا مرجح وان توقف
لم يكن ذلك الموقوف والمرجح من العبد والا يكون صادرا من العبد ولو كان صادرا من العبد
لاحتاج الى مرجح آخر ويعود التقسيم فيه ويتسلسل فلا بد من مرجح يوجب الفعل غير صادر
من العبد ... يلزم الجبر ان ... وكذلك المرجح يحب الفعل ... علم
علم يكن العبد مستقلا بالاختيار وفيه نظر لانهم يقولون معنى الاختيار ... استواء
الطرفين بالنسبة الى القدرة ... احدهما بحسب الارادة فمن حصل المرجح وهو
الارادة وجب الفعل ... ولا يسلم ... الطرفين بالنسبة الى
القدرة ... وهو انه لو وجد فعله باختياره لكان عالما ... فعله اذ
لو جاز ان يكون الموجد بالاختيار ... على التفصيل لا يستدعي علما ... بـ
كونه عالما بكل الموجودات ... العالم ... الموجودات ... علمه
شيء منها ... واذا كان ... يفعل ... فيكون الفاعل للحركة البطيئة الذي
فعل السكون ... للحركة ... بالسكنات ... المتخللة
... السكنات ... وفيه نظر لان الفطرة
... السكنات ... لو كان العبد مختارا في افعاله ... مراد العبد لو

مراد الله ... فان ... العبد ... وارادة الله ... فان
فان وقع مراد ... يلزم ... وان لم يقع مراد ... لزم رفع النقيضين
وقع مراد احدهما ... لزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله ... من قدرة العبد
لانه قادر على ما لا يقدر العبد عليه ... المقدور المعين ... على السواء ...
العبد ... اصح منهما ... المقدور ... يرجح قدرة
الله على قدرة العبد لا يستلزم الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لان العبد ... مستقل
في الاستقلال ... التفاوت ... القوة والضعف والشدة ... ان قدر على الفعل
بالاستقلال ... بعد ... من ذلك الفعل ... العبد على ...
... حركة ... ولا يلزم الترجيح من غير مرجح **قال** ...
اقول ... على ان افعال العبد ... المعقول ...
المعقول ... العبد ... حركات
... التكليف ... الاستحالة ... الفعل ...
على ... التكليف ... العبد ... الله ... واحسان ...
... الفعل ... الداعي الى الفعل
والداعي الى الترك ... داعي الفعل ... داعي الفعل على
داعي الترك ... الفعل ... فلا يكون ...
التكليف ... العبد ان كان ... وان كان معلوم
اللاوقوع ... الوقوع ... لا يكون
... التكليف ... الفعل ... امكن ...
... فعل العبد ... حركات ... التكليف ... ان
... وهو اعلم **قال**
اقول ... المنقول ... الوجه الاول ... الى
... الافعال الى العباد ... الى ...

وان الافعال التي يتعلق الامر بها منسوبة الى العباد كقوله تعالى من شاء منكم ... قوله تعالى على ان افعال
العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم وهو المطلوب وعورض بما ذكرتم من الآيات الدالة
باسناد الافعال الى العباد وتعليقها على مشيتهم فان لا يشاء الله على ما ذكرتم لكن معنا
ما دل على ... قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله خلقكم وما تعملون فان نص الآية
يدل صريحا على ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على
صراط مستقيم فان هذه الآية تدل على ان الهداية والضلال بمشيئته دون مشيئة العباد **قال** الشارح
اقول الوجه الثالث من الوجوه العقلية هو ان الآيات الدالة على الوعد والوعيد بسبب الافعال
وعلى الطاعات كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات ... نزلا وعلى الوعيد
بالعقاب بسبب الافعال وعلى المعاصي كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ... وعلى المدح
بالافعال كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى في الآية وعلى الذم عليها كقوله تعالى ... والاكثر
بالقدح اكثر من ان تحصى وهي باجمعها دالة على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم
للتعريض ... والوعد والوعيد والمدح والذم بسببها مستحقا لكون افعالهم جارية مجرى
حركات الجمادات **اقول** ... هذا الوجه ان المقصود ... والثواب ... السعادة والموجب
للذم والعقاب هو الشقاوة دون الافعال والسعادة والشقاوة ... بتقدير ...
... السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والافعال الصالحة ...
السعادة والافعال الغير الصالحة ... الشقاوة فان ... السعادة والشقاوة
جبلية ... للافعال ... بسبب الثواب والعقاب عليها ... بسبب الثواب والعقاب
عليها ... الافعال الصالحة موجبا للثواب والافعال الغير الصالحة موجبا
للعقاب ... الافعال ... الثواب والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم
فيكون ... الآيات الى ... ما ذكرنا **قال**
الثالث **اقول** الوجه الثالث من الوجوه النقلية اعتراف الانبياء عليهم السلام
بذنوبهم ... الآيات ... انفسهم ... هذا الوجه ما
... والآية الدالة على ... الله ... كقوله تعالى من يشاء الله

يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم **قال** الوجه الرابع **اقول** الوجه الرابع من الوجوه
النقلية الآيات الدالة على ان افعاله لا تشبه افعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف
اما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالظلم فكقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى
وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون واما الدالة على عدم
اتصاف افعاله بالاختلاف فكقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
فعلم بحكم المفهوم ان كل ما كان من عند الله لا يكون فيه اختلاف واما الدالة على عدم اتصاف
افعاله بالتفاوت فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت دل على ان افعال العباد غير واقعة
بقدرته تعالى وغير مخلوقة اذ لو كانت مخلوقة له لكان افعال العباد افعاله فكل ما يكون صفة
افعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف يكون صفة افعاله لكن هذه الآيات تدل
على ان افعاله لا تتصف بهذه الصفات فلا يكون افعال العباد بقدرته تعالى ومخلوقة له وهو
المطلوب واجيب عن هذا الوجه بان ما ذكرتم من الآيات الدالة على ان افعال العباد لا تتصف
واما الآيات الدالة على نفي الظلم عن فعله فلان كون الفعل ليس ... ما ... العقل
... لو اتصف افعال العباد به يلزم اتصاف افعاله تعالى بل هو صفة اضافية
تعرض الافعال بالنسبة الى ... بالنسبة الى حقوق العباد واستحقاقهم فيما
اتاه فاقم ... حقوق العباد ... اذ الظلم عبارة عن التصرف في
... من غير استحقاق واما بالنسبة الى الله تعالى فلا يكون ... كلها لانه مالك لكل
الاشياء ... استحقاق واذا كان كذلك فيكون الظلم صفة اضافية للفعل بالنسبة الى العبد
لا الى صدور اصل الفعل عن الباري ... ولا ... هذه الآيات ... هذا الفعل
بالنسبة الى العبد اذ يجوز ان يصدر عنه تعالى فعل ... لكن الفعل بالنسبة الى العبد اضافة
لا بالنسبة اليه تعالى ... واما الآيات الدالة على نفي الاختلاف فلان المراد
من الاختلاف ... القرآن كما دل عليه سياق الآية لا نفي الاختلاف عن افعاله تعالى فان
افعاله تعالى مختلفة ... المشاهدة في مخلوقاته ومن نفي التفاوت ... عن خلق
السموات كما دل عليه سياق الآية لا نفي التفاوت عن افعاله فان مخلوقاته تعالى متفاوتة

كالدين والشرف والرهبان الى غير ذلك من انواع التفاوت واذا كان كذلك فلا بد لان
على خلقه لكم وان ما ذكرنا اشار بقوله وانما هي الاختلاف والتفاوت فمن العدل الى خلق
السموات اذ الكلام فيهما **قال** واعلم **اقول** اعلم ان اصحاب الشيخ اي الاشاعرة
لما وجدوا وانفرد الله تعالى بخلق ما نزاوله ونباشره من الافاعيل وبين ما نحسه من الحادثات
من الحركات فيها علموا ان لنا في افعالنا اختيارا ما والبرهان القائم على امتناع صدور
افعالنا من قدرتنا واختيارنا اذا دعاهم اي اضطرهم ومنعهم عن اضافة الفعل الى
العبد مطلقا لما عرفت من الوجوه ارادوا ان يجمعوا بينهما فقالوا ان الافعال واقعة
بمجموع قدرة الله تعالى وكسب العبد ومعنى الكسب ان العبد اذا صمم العزم على صدور
الفعل فالله تعالى يخلق الفعل فيه والقدرة عليه باجراء العادة فالعبد وان لم يكن موجدا
الافعال بنفسه لكنه لما كان موجدا لها فلذلك جاز الاضافة والتكليف والمدح والذم والوعد
والوعيد والثواب والعقاب [illegible] هذا ايضا ضعيف مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل فيكون بخلقه ايضا
فعل فيكون بخلقه ايضا واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل اصلا ولهذا ذكر
والصعوبة هذا المقام اي مسألة خلق الافعال انكر السلف على المناظرين فيه لانه يؤدي
الى رفع التكليف او استقباحه والقول بالشرك [illegible] عن جدال الاقدام
في هذا المقام بالسكوت عليه **قال** الثانية الارادة **اقول** المسألة الثانية في ان الله تعالى
مريد لجميع الكائنات وهذا النوع يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان الارادة عند الاشعري
توافق العلم على معنى ان كل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو
مراد العدم واما عند المعتزلة فالارادة توافق الامر اي كل مأمور مراد [illegible]
هذا فنقول ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات من الخير والشر والايمان والكفر [illegible]
الاول انه موجد لجميع الكائنات وموجدها على سبيل الاختيار لما مر وكل من اوجدها
على سبيل الاختيار فهو مريد لها [illegible] تعالى مريد جميع الكائنات وهو المطلوب الثاني
انه تعالى علم من الكافر الذي [illegible] مثلا عدم ايمانه لوقوعه [illegible] وجود
ايمانه [illegible]

الارادة باجماعه لاستحالة ارادة الشيء مع العلم باستحالته فثبت ان كل ما لا يريده لا يقع فينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما يقع فهو مريد له وهو المطلوب **قال** احتجت **اقول**
احتجت المعتزلة على ان الله تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المأمور به بوجوه اربعة
الاول ان الكفر غير مأمور به اتفاقا واذا لم يكن مأمورا به فلا يكون مرادا اذ الارادة اما
مدلول الامر او ملزومة بالاستقراء وقد ثبت انه غير مأمور به فلا يكون مرادا واذا
لم يكن مرادا او هو من جملة الكائنات وهو المطلوب الثاني هو انه لو كان الكفر مرادا لوجب
الرضاء لوجوب الرضاء بقضاء الله تعالى والتالي باطل لان الرضاء بالكفر كفر الثالث
هو ان الكفر لو كان مرادا لكان مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع لكنه
ليس بطاعة فلا يكون مرادا الرابع [illegible] الكفر بل على نهي لا بد
الكفر اذ لو اراده لرضي لان الرضاء هو الارادة لكن الله تعالى نهى على عدم الرضاء
فيكون دالا على عدم الارادة وهو المطلوب واجاب المصنف عن الوجوه الثلاثة الاخيرة
وكان الاول بعينه والجواب عن الوجه الاول بانا لا نسلم ان الكفر لو كان مرادا لكان
مأمورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك الامر عن الارادة لكن الامر قد ينفك عن
الارادة كامر المختبر كما اذا ظن [illegible] وهو لا يريد ذلك [illegible]
يختبر عبده حتى يظهر [illegible] فانه يأمر العبد باشياء
ولا يريد [illegible] انفكاك الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا وان لم
يكن مأمورا به وفيه نظر لانه انما يلزم جواز ارادة الكفر دون الامر به ان لو جاز
انفكاك الارادة عن الامر وهو ممنوع وما ذكر من بيان [illegible] الامر بدون الارادة
والنهي وهو الارادة بدون الامر ولا يلزم من جواز اللازم بدون الملزوم جواز
الملزوم بدون اللازم وعن الوجه الثاني بانا لا نسلم ان الكفر لو كان مرادا لوجب الرضاء
به قوله لوجوب الرضاء بقضاء الله تعالى قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان الكفر نفس
قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو متعلق القضاء وانما يجب الرضاء بالقضاء دون المقضي
فلا يلزم ما ذكرتم [illegible] وعن الوجه الثالث بان

لو كان مراداً لكان الكافر مطيعاً بكفره قوله لان الطاعة تحصيل مراد المطاع
عليه السلام بل الطاعة هي موافقة الامر والامر غير الارادة وقد سبق عنه الكلام
في انه يكون الكافر مطيعاً بكفره لانه يأتي بما هو المراد من الكفر غير مأمور به وهذا بعينها ما وقفت على
الجواب من الوجه الاول وعن الوجه الرابع بما لا يلزم ان الآية تدل على عدم ارادة الكفر
وانما يلزم ذلك ان لو كان الرضا هو الارادة للشيء مطلقاً وهو ممنوع اذ الرضاء
من الله تعالى ارادته الثواب في حقنا او ترك الاعتراض فمعنى قوله ولا يرضى لعباده
الكفر انه لا يريد الثواب لعباده بالكفر او لا يترك الاعتراض للعباد بالكفر فيكون
الكفر مخصوصاً بشرع الخاص فيه نظر فان الكفر مقصود لكونه معقود الرضى
وهو ظاهر وايضاً لو كان المراد بالرضا ههنا ترك الاعتراض لوجب ان يقول
على عباده ... الاعتراض يتعدى بعلى دون اللام **قال** فلما كان الكلام **اقول**
في الشرور لما كان من القضاء في القدر الموجود لما غير محض الشر على موجود صرفاً كالملائكة
التي سماها الحكماء بالعقول وكالافلاك والخير فيه غالب كالموجودات التي في هذا العالم
والحيوان ... ان كان شرا من جهة انه متنافي في بعض الاحوال حيوان ...
الا انهما منافع كثيرة ... الذات ... الحرارات والشرور ... بالنسبة
الى الامكن وجود النار وهي على طبعها الا يحدث يكون كذلك والحكمة الالهية التي ...
الخير والخير ... حصول القسم الاول وكذا حصول القسم الثاني ... لم يحصل القسم الثاني
تحرزاً عن الشر القليل لا نقطعت ملك الخيرات الكثيرة فترك الخير الكثير لاجل التوقي
من الشر القليل شر كثير **قال** المسألة الثالثة **اقول** المسألة الثالثة في الحسن والقبح
اعلم ان القبيح ما ينسب الى الله تعالى ... على الاطلاق يفعل الله تعالى
ما يشاء ويختار ... ولا غاية لفعله ... فلا يكون شيء من الافعال
بالنسبة اليه قبيحاً واما ما ينسب الى العباد فالقبيح ما نهي عنه شرعاً كالحرام والمكروه
والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف وقالت المعتزلة
الفعل القبيح هو الذي يكون مستحق الفاعله ... يكون لذاته او لصفة قائمة بذاته والا كان

واذا كان كذلك فالفعل القبيح يقبح صدوره من الله تعالى كما يقبح منا لان ما بالذات لا ينفك
عن الذات لا يزول وكذلك الحسن فان الفعل الحسن هو الذي يكون حسناً لذاته او لصفة
قائمة بذاته ويحسن صدوره من الله تعالى كما يحسن منا لما عرفت ثم ان من الفعل القبيح والحسن
ما يستقل العقل بادراكه اما بداهة كحسن النفع والعدل والحق وقبح الظلم او بواسطة الا
كقبح الصدق الضار وقبح ... على صحة المضرة ... وحسن الكذب النافع ... الاستمالة
على صحة المنفعة فحسن والاجل ان الحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور مدرك بالعقل يحكم
بالحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور المبتدئين اعني المتمسك ... وغير المتدين
اتفق ما سواه كالبراهمة ومن الفعل القبيح والحسن ما ليس للعقل مستقلاً بادراكه الا في
والاستدلال الحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول شوال والا لكان العقل
ان ادراكهما **قلنا** في الرد على المعتزلة ان مرادكم بالحسن ما يكون صفة كمال كالعلم
او ما يكون ملائماً للطبع كاللذة وبالقبح ما يكون صفة نقص كالجهل او ما يكون منافراً
للطبع كالالم فلا خلاف في كونهما عقليين اذ الحاكم في معرفة الكمال والنقص والملائمة
والمنافرة الشرع بل العقل مستقل بادراكه وذلك وان كان المراد بالحسن ما يستحق
في الآجل ثواباً كالصلاة وبالقبيح ما يستحق في الآجل عقاباً كالزنا فالعقل لا يمكن
له ان ادراكهما ... بل هو مخصوص بحكم الشرع وكيف لا يكون ... في حلق
الافعال ان العبد غير مختار في فعله ولا يستقل بتحصيل ذلك ... ما يصدر عنه انما يصدر
على سبيل الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلاً **قال** المسألة الرابعة **المقصد** ...
في انه لا يجب على الله تعالى شيء واما قلنا ذلك لو وجب احد ما انه لو وجب على الله تعالى شيء
لو وجب بحكم حاكم عليه لا يستلزم بوجوب الحكم بدون حاكم ... ولا حاكم عليه ... فلا يجب
عليه شيء وفيه نظر لان له ان لو وجب على شيء قال ثم ... شيء
الواجب ثم يتحقق الوجوب لان الواجب ما يذم تاركه وان لم يوجب لزم تركه كان
للقبيح ما معاني الحد ... لا ... وجب عليه ... والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى
امورا منها اللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية

بحسب الاقتضاء الى هذا الانكار فيصل عليه بان هذا الشرط القاطع الذي اوجبتم به على العبد امر ممكن
في ذاته فيمكنه ان يفعل ذلك الشرط من غير ان يفعل شيئا او لا فان فعل ذلك الشرط لا يكون
فيكون الوسائط الشرط عبثا وكلاهما لا يكون فيما جاز تركه وكلما جاز تركه لا يكون واجبا قاطعا
لا يكون واجبا ومن الامور التي اوجبتموا على العبد الثواب على الطاعات فيصل عليه بان المتقدم
على العباد من النعم السابقة هو الاعتماد السابقة ما لا يمكن عده واحصاؤه واذا كان
ذلك كذلك فالاعمال اي الطاعات لا تكافي تلك النعم السابقة فكيف يستحق بها ثوابا ومن
الامور التي اوجبتموا عليه ترك العقاب على الكبائر وقبول التوبة فيصل عليه العقاب حق الله
على العبد فيستحق استيفاؤه ويجوز له اسقاطه فان اسقاطه فضل واحسان فلم يكن العقاب
واجبا عليه ومن الامور التي اوجبتموا على الله تعالى ان يفعل الاصلح للعباد في الدنيا فيصل
عليه لو كان الاصلح واجبا عليه لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح له كما هو العقل ان لا يخلق
حتى لا يكون معذبا في الدارين ومن تلك الامور التي اوجبتموا عليه ان الله تعالى لا يفعل الا ما فيه
حكمة لا يعلمها العبد ... عن الانسان ... على السابق وقد عرفت
فسادها وكلها في الخمسة السابقة قال الخامسة اقول الخامسة ان افعال
الله تعالى معللة بالاغراض ومن تحصيل المصالح ودفع المفاسد وانما قلنا ذلك لوجوه
الاول انه لو فعل لغرض وكل من فعل لغرض كان تحصيل ذلك الغرض له
اولى من عدم تحصيله وكل من كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض الذي هو
وكل من كان مستكملا بغيره فهو ناقص في ذاته فيلزم انه لو فعل لغرض كان ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وهو محال فلا يفعل لغرض الثاني انه لا كل من يفعل لغرض كان
مستكملا بذلك الغرض وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك الغرض راجعا الى ذاته واذا
كان راجعا الى ذاته فلم لا يجوز ان يكون غرضه تحصيل مصالح العبد فلا يلزم النقصان
في الذات والاستكمال بالغير لانا نقول ... ان تحصيل مصلحة العبد وعدم
تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح ان يكون غرضا له واذا رجح الفعل فلا
يلزم الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه كان فعله اولى بالنسبة اليه من تركه لزم

يلزم استكماله بالغير وهو باطل الثالث انه لا يمكن حصول تلك الاغراض من فعل الكمال فيكون تحصيل
تلك الاغراض من غير توسط الافعال مقدورا له اذ يمكن كل ممكن مقدور له ابتداء واذا جاز صدور
تلك الاغراض منه تعالى ابتداء كان توسط الافعال عبثا وهو عبث والعبث في العرض فلا يكون
افعاله تعالى معللة بالغرض ... من جملة افعاله حصول هذه الاغراض فان كانت افعاله تعالى معللة ... فاذا
كان بعض افعاله غير معلل بالغرض لم يكن شاملا لجميع افعاله معللا بالغرض لعدم القائل بالفصل الثالث
هو ان الغرض من اختصاص حدوث العالم بوقته دون ما قبله وما بعده لا يخلو اما ان يحصل
الحاصل في ذلك الوقت او بعده ولزم ان لا يكون هذا الغرض في هذا الوقت لان حصول
الشيء لا يكون موجودا قبل ذلك الوقت او بعده ويكون غرضه غرضه لم يوجد وان وجد في
غير الحادث فيكون هذا الغرض ايضا مخصصا بذلك الوقت فيعود الكلام في اختصاص الغرض بهذا
الوقت من حصول الغرض في حدوث هذا الغرض في هذا الوقت الى ان يحصل ذلك الوقت الا مع
تسلسل الاغراض ... في الاختصاص ... لم يكن الا بارادة الرب ولا يجوز ان يكون مختصا بالغرض
لان الغرض في الاختصاص ... قال واتفق امر الحق المعتزلة على ان افعاله تعالى وحكمته معللة برعاية مصالح العباد الا انهم لم يكن كذلك فان كان
يكون معللا برعاية مصلحة العباد ... ويكون افعاله تعالى خالية من الاغراض ويجوز
افعاله ... العرض ... عبث والعبث لا يكون من الحكيم ... اعني ... افعاله ولما كان
معللا برعاية مصالح العباد ... واحتج ... على الحكيم تعالى
ان كان ... العقل ... العرض ... الذي ... وان كان ... فلا يليق ... واولا
... قال السادسة ... قال المعتزلة العرض من تكليف العباد بالطاعات ... تعظيم العبد
فان المقصود ... وهذا الكلام على العقول
... في افعاله ... فلما ... الاولى ... العبد
والعقل والشرع ... ان العبد يحكم
... على ... تكليفه ... مما ... فلا ...

ومن يجري مجراها قال المصنف ان يكلف العباد وان [illegible] العوض كان حسنا [illegible] الانسان والكل
[illegible] العوض الا ان يكون [illegible] العوض [illegible] على تحصيل ذلك
العوض [illegible] التكليف [illegible] من هذا الاصلاح [illegible] التكليف [illegible]
الالام من تكليف [illegible] على اهل [illegible] الطاعات على
اهل النار [illegible] الاشقياء [illegible]
الاطفال [illegible] العوض [illegible]
كما قال [illegible] جعلنا [illegible]
على [illegible]
والاعادات قال الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها اقول
الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها كمباحث الامامة [illegible] السمعيات كالحشر والجزاء
والسعادة [illegible] هذا الكتاب [illegible] ابواب الباب الاول في النبوة [illegible]
مباحث [illegible] اصلاح [illegible] الانسان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] النبي عليه السلام [illegible]
قال [illegible] اقول [illegible]
[illegible]
[illegible] عدم المعارضة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اقول [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الثالث [illegible] اقول [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

كالمشافهة المخصوص [illegible] هذا هو الوحي وربما [illegible] الاتصال فيسمع كلاما مسطورا
من [illegible] وحمل الى [illegible] ان يكون [illegible] الا بعد [illegible]
اذ [illegible] العقول [illegible] بكلامهم [illegible]
[illegible] النبي [illegible] النبي [illegible] عن جبرئيل كما نقل
عن موسى عليه السلام [illegible] من اصحابه عليه السلام وجماعة كما نقل عن نبينا عليه السلام وذلك
وذلك [illegible] ان يسلط الله على [illegible] الكائنات [illegible] فيها بانواع
صور [illegible] واخرى كما يتصرف في اجزاء بدنه [illegible] عنصر [illegible] مزاجه الخاص وايضا يمكن
مزاج ذلك العنصر [illegible] على التصرف في ذلك العنصر من التصرف في عنصر آخر
من الاسباب [illegible] ان لم يعلم ذلك السبب [illegible] ذلك العنصر
[illegible] على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فلا حاجة الى
[illegible] النظر [illegible] على جميع الممكنات [illegible] بالاختيار [illegible]
من [illegible] الكتب عليه قال [illegible]
[illegible] في اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام يدل على نبوته وجهان الاول
انه عليه السلام ادعى [illegible] بالتواتر [illegible] على ذلك [illegible]
[illegible] الرسول عليه السلام [illegible] منقول الينا بالتواتر [illegible]
[illegible] القسم الاول من المعجز [illegible] عليه السلام اي القرآن [illegible]
عليه السلام طلب المعارضة من الفصحاء [illegible] وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله [illegible] على التحدي [illegible] ولم يعارض بل [illegible]
عن [illegible] لو قدروا عليها [illegible] عليها ولو وقعت المعارضة [illegible]
[illegible] المعارضة [illegible] والقرآن [illegible] القرآن [illegible]
المعارضة [illegible] بان القرآن [illegible] المعجز المنقول الينا بالتواتر [illegible]
واما انه اتى بالمعجز [illegible] على نوعين الاول انه عليه السلام اخبر عن المغيبات [illegible]
على [illegible] من المغيبات المستقبلة ومنه من المغيبات الماضية والقسم الاول ايضا قسمان قسم

قسم ورد في [illegible] وقسم ورد في الاخبار واما الذي ورد في القرآن فكثير منها قوله [illegible]
الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر ومنها
[illegible] ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد يعني الى مكة وكان
[illegible] معاد الا [illegible]
[illegible] ومنها قوله [illegible] ستدعون الى قوم اولي باس
شديد تقاتلونهم او يسلمون [illegible] قوله اولي باس [illegible]
[illegible] ابو بكر [illegible] الى عمر [illegible]
[illegible] ومنها قوله [illegible] وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض [illegible] من العرب
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

... قال ... [illegible] ... على الملائكة [illegible]

[illegible]

قال [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال رضي الله عنه يقول العبد المفتقر الى الله لتوحيد تفظ كالآية الرحمن الرحيم بالعبد نفى الالوهية والاستواء
للافعال هو الولاء وهو كالكتابة عن معالم العلى من غير الاستعانة بكتاب الائمة كالتوحيد توحيد المحققين وهو الاقرار باللسان
والتصديق بالجنان انه اصل الذات والاسماء والصفات الشرط الجمع فاذ نظمت الاولى الى حقيقة الاثم الجمع الاولى وهو موقوف
وله التوحيد متعلق بالمقول الى لتقول الاعتقاد التوحيد الى لكونه معتقد اما التوحيد فيه بالنوم والصفات الكمال والاكوار
متعلق بالمبدأ كما زعم البعض لان الاستواء كمال التوحيد بالاسماء بالجمع النوم وصفات الكمال كما زعم البعض الله الاجزاء
وقوله ينظم متعلق بالمبدأ وهو متعلق بالنقول والاولى لقربه كالآية صفو التكلم

توجيه التفسير اذ يقال الوجدان الدال على جميع مقدماتها صحيحة لما جزمنا
بالاشياء ما يؤثر في شيء وشيء مما يحتاج الى شيء لكن جزمنا

فالحاصل ان المؤثر في الماهية من حيث هي تحصيل الوجود له
حال مقارنته للوجود لكن لا تحصيل وجود اخر ذلك الوجود المقارن
حتى يلزم تحصيل الحاصل بل الوجود المقارن للتأثير بالزمان
لا بالذات اذ التأثير مقدم عليه بالذات

[illegible]
في يوم الاربعاء [illegible]
[illegible] ١١١٥

